Lütgert



2. Heft Zweiunddreißigster Band

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie

von

Wilhelm Lütgert

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Die neuesten Hefte:

32. Band (1928):

Heft 1. **Der Pfarrer und die gegenwärtige Lage der Theologie.** Von Prof. D. E. Schaeder. 1,80 M.

31. Band (1928):

Heft 1. **Neue Quellen zu August Hermann Francke.** Von Dr. August Nebe. 4 M.
„ 2. **Der Kyriosglaube des Neuen Testaments und das Messiasbewußtsein Jesu.** Ein Beitrag zur Frage nach dem Selbstbewußtsein. Von D. A. Frövig. 3,50 M.
„ 3. **Der Missionsgedanke in der systematischen Theologie seit Schleiermacher.** Von E. zur Nieden. 4,50 M.

30. Band (1926/27):

Heft 1. **Die katholische liturgische Bewegung.** Darstellung und Kritik. Von Walter Birnbaum. 4,50 M.
„ 2. **Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus** mit besonderer Berücksichtigung des Römerbriefes von Lic. theol. Theodor Hoppe. 5,50 M.
„ 3. **Das Vaterunser.** Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebetes von D. Paul Fiebig. 2,80 M.

29. Band (1924/26):

Heft 1. **Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus.** Von D. Wilhelm Lütgert. 2. Aufl. 1,80 M.
„ 2. **Das Problem des Deuteronomiums.** Ein Beitrag zur neusten Pentateuchkritik von Prof. D. W. Staerk. 2 M.
„ 3. **Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist.** Ein Beitrag zur Frage nach dem Berufsbewußtsein Jesu von Prof. D. A. Frövig. 6 M.
„ 4. **Der mystische Spiritualismus Valentin Weigels.** Von Lic. Hans Maier. 3 M.

28. Band (1923):

Heft 1. **Der Bericht über das Ende Jerusalems.** Ein Dialog mit Wilhelm Weber von Prof. D. A. Schlatter. 2 M.
„ 2. **Die Taiping-Bewegung.** Geschichte eines chinesisch-christlichen Gottesreichs von Lic. theol. Dr. ph. W. Oehler. 4 M.
„ 3. **Prophet und Gott.** Eine Studie zur Religiosität des vorexilischen Prophetentums von Lic. H. W. Hertzberg. 5,50 M.

27. Band (1922):

Heft 1. **Die Gottesgemeinde am Sinai und das nachmalige Volk Israel.** Auseinandersetzungen mit Max Weber von Prof. D. W. Caspari. 1921. 3 M.
„ 2. **Die Christologie des Hebräerbriefs.** Von D. Fr. Büchsel. 1,80 M.
„ 3. **Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus.** Übersetzung der von Schechter veröffentlichten Geniza-Texte mit Noten von W. Staerk. 3 M.
„ 4. **Das Deuteronomische Grundgesetz.** Von Th. Oestreicher. 3 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

32. Band

2. Heft

Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie

von

Wilhelm Lütgert

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1928

Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie

Vortrag
gehalten auf dem zweiten Deutschen Theologen-
tage in Frankfurt a. M. am 9. Oktober 1928

von

Wilhelm Lütgert

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1928

Vorwort.

Dieses Heft enthält den Vortrag, den ich auf dem zweiten Deutschen Theologentage gehalten habe, in erweiterter Form ohne die Kürzungen, zu denen die beschränkte Vortragszeit mich nötigte.

Ich habe meine Aufgabe nicht darin gesehen, eine individuelle Auffassung zu entwickeln, sondern vielmehr darin, an die Ergebnisse der gemeinsamen Arbeit anzuknüpfen und den Stand der Fragen und damit die Richtung, in der die Arbeit weitergehen muß, darzustellen. Denn ich glaube, daß auch in der Dogmatik wie in jeder anderen Wissenschaft nur planmäßige gemeinsame Arbeit uns vorwärtsbringen kann. Der Faden meines Aufsatzes ist indessen nicht ein Bericht über die verschiedenen Auffassungen des Erlösungsgedankens in der neueren Theologie, sondern eine Entwicklung des Erlösungsgedankens selbst in einer fortlaufenden Auseinandersetzung mit der dogmatischen Literatur. Eben deshalb habe ich nicht die Absicht gehabt, einen vollständigen Überblick über die Literatur zu geben. Ich bitte also aus der Nichterwähnung irgendeiner Arbeit keinen Schluß auf mein Urteil über sie zu ziehen. Ich habe mich nicht auf die unmittelbare Gegenwart beschränkt. Denn die augenblicklichen religiösen und theologischen Strömungen haben vielleicht den Grund ihrer Ausbreitung in der Stimmung seit dem Kriege und der Revolution. Aber man würde sie unterschätzen, wenn man nicht anerkennen wollte, daß ihre Wurzeln

in der Vergangenheit liegen. Man muß daran erinnern, daß eine Theologie um so mehr Aussicht auf Geltung und Wirkung hat, je mehr ihre Wurzeln in die Vergangenheit hinübergehen. Ich bin ausgegangen von der Auffassung des Erlösungsgedankens in der Schule Ritschls und habe die Fortentwicklung in meine Darstellung soweit hineingezogen, als sie in der Linie zwischen diesem Ausgangspunkt und dem augenblicklichen Stande der Frage, also an dem von mir durchlaufenen Wege liegt. Ich hoffe, daß es deutlich wird, daß es doch eine gewisse Gemeinsamkeit der Arbeit gibt, und möchte durch diesen Vortrag nur dazu beitragen, diese gemeinsame Arbeit fortzusetzen. Ich habe deswegen möglichst genau die Punkte hervorgehoben, in denen Einigkeit erzielt ist, und diejenigen, von denen aus die Wege auseinandergehen.

Wilhelm Lütgert.

Inhalt.

1.

„Die evangelische Kirche hat und kennt keine Lehre von der Erlösung, nämlich von der Erlösung im engeren Sinne des Wortes," — so schrieb Julius Kaftan im Jahr 1908, und er warf die bei dieser überraschenden Feststellung sehr berechtigte Frage auf: „Wie läßt sich diesem Mangel abhelfen?" Dabei bemerkte er: „Fast möchte man meinen, es bedürfte der Lehren der Religionsgeschichte, damit wir Augen dafür kriegen." [1]) Dieses Wort umschreibt die Aufgabe, die uns gestellt ist, und zugleich die Methode, von welcher man gegenwärtig die Lösung erwartet.

Soviel ist jedenfalls richtig: das besondere Interesse an dem Begriff der Erlösung in der gegenwärtigen Theologie hängt damit zusammen, daß er eine von den Klammern zu sein scheint, durch welche die christliche Religion mit andern Religionen zusammengehalten wird. So scheint sich die Aussicht zu eröffnen, daß die christliche Religion sich der Religionsgeschichte einordnen läßt, indem sie dem allgemeineren Begriff der Erlösungsreligionen untergeordnet und von hier aus verstanden wird.

Es hat freilich bis in die neuste Zeit hinein nicht an Protesten gegen diese Einordnung gefehlt. Sie kamen von den verschiedensten Seiten her, auch von solchen Theologen, die der religionsgeschichtlichen Methode nicht von vornherein ablehnend gegenüberstanden. So urteilt, um nur einen jüngst lautgewordenen Widerspruch hervorzuheben, Horst Stephan: „Das Christentum ist die vollendende Über-

windung aller Erlösungsreligionen. Gerade der häufige Versuch, religionsphilosophisch das Christentum dem allgemeinen Begriff der Erlösungsreligion einzuordnen, zeigt, wie wenig man so dem Christentum gerecht werden kann."[2])

Auf der anderen Seite ist gerade die Aussicht auf diese Einordnung und das geschichtliche und systematische Verständnis des Christentums, welches sich damit zu eröffnen scheint, ein entscheidendes Motiv des lebhaften Interesses, mit dem die religionsgeschichtliche Forschung von Theologen und Religionshistorikern betrieben wird.

Ein zweiter Grund, den Erlösungsgedanken in der modernen Theologie besonders zu betonen, ist ebenfalls schon von Kaftan hervorgehoben worden. Er sagt mit Recht: „Schleiermacher hat das eigentümliche Wesen des Christentums mittelst des Begriffs der Erlösung verdeutlicht. Das Christentum ist die Religion, in der alles bezogen ist auf die durch Jesum von Nazareth vollzogene Erlösung. Von daher datiert es, daß dies Wort unter uns in einem umfassenden Sinn gebraucht wird."[3]) Auf Schleiermacher führt sich die Überordnung des Begriffes der Erlösung über den der Versöhnung zurück: „Denken wir die Tätigkeit des Erlösers als Einwirkung auf den Einzelnen, so können wir das versöhnende Moment nur folgen lassen auf das erlösende und aus demselben."[4]) Diese Bevorzugung des Erlösungsgedankens vor dem Begriff der Versöhnung folgt schließlich aus der Begründung der Theologie auf das christliche Bewußtsein. Denn nach der Tradition verstand man unter Versöhnung einen objektiven Vorgang zwischen Jesus und Gott, unter Erlösung aber ein Erlebnis des christlichen Bewußtseins. Das erstere erschien als ein unerkennbares Geheimnis, nur das zweite schien der mensch-

lichen Erkenntnis zugänglich zu sein nach der Regel, daß wir nur solche Vorgänge zu erkennen vermögen, deren Wirkungen in unser Bewußtsein einstrahlen. Die Beschränkung der Theologie auf das christliche Bewußtsein hing mit der Annahme der Kantischen Erkenntnistheorie zusammen. Daraus folgt die Betonung des Erlösungsgedankens. Diesen Zusammenhang hat auch Kaftan hervorgehoben.

Wenn man also das Christentum zu den Erlösungsreligionen rechnete und diese als eine besondere Art der Religion anderen Arten der Religion gegenüberstellte, so haben doch auch solche Theologen, die der Einordnung des Christentums in die Religionsgeschichte unter diesem Begriff mit Bedenken gegenüberstehen, hervorgehoben, daß schließlich jede Religion Erlösung sucht; eben hierin liegt ihr wesentlicher Unterschied von der Moral. „Alle Religionen", sagt Haering, „sind Erlösungsreligionen."[5]) So urteilt aber neben Troeltsch auch Brunner, wenn er sagt: „Alle Religion ist irgendwie Erlösungsreligion, denn in aller Religion sucht der Mensch Erhebung über sich selbst, Loslösung von dem Zustand, in dem er sich ohne sie als natürlicher Alltagsmensch befindet .... Alle Religion sucht die Befreiung von diesem Zustand, die Erlösung."[6]) Es wird sich zeigen, wie nahe diese Auffassung der von Troeltsch steht.

Aber gerade, wenn man zugibt, daß alle Religion Erlösungsreligion ist, so erhebt sich die Frage, in welchem Sinne die christliche Religion Erlösung verspricht oder bringt. In keinem Falle läßt sich der besondere Erlösungsgedanke des Christentums bestimmen von einem allgemeinen, aus der Religionsgeschichte gewonnenen Erlösungsbegriff aus, der dann auf die christliche Religion übertragen wird. Die

Methode muß induktiv sein, wenn der christliche Erlösungsglaube zu seinem Rechte kommen soll; er muß dann für sich selbst entwickelt und kann nur nachträglich mit einem allgemeinen Erlösungsbegriff verbunden werden. Um die Frage zu beantworten, ob er von hier aus ein tieferes oder ein neues Verständnis findet. Nicht immer wird diese Vorsicht beobachtet. Weniger in der Dogmatik als in der Religionsgeschichte und -philosophie findet man Konstruktionen des christlichen Erlösungsgedankens, die nicht aus Beobachtung, sondern aus Übertragung eines allgemeinen Begriffs auf die christliche Religion kommen. — Unzweifelhaft ein methodischer Fehler.

Es ist aber auch nicht richtig, aus einer religionsgeschichtlich oder psychologisch erkannten Erlösungsbedürftigkeit einen Schluß auf die christliche Erlösung zu machen. Die Frage: Wovon will ich erlöst werden? gibt nicht die Richtlinien für das Verständnis der christlichen Erlösung an, denn die Erlösung kann auch darin bestehen, daß der Mensch von einem Wunsche frei wird, und daß also der Erlösung die Ergebung voraufgeht, „nicht mein, sondern dein Wille geschehe.“ Bedürfnis und Erfüllung entsprechen einander nicht ohne weiteres. Mit der Methode des Postulates ist also eine Erlösungslehre nicht zu gewinnen. Einer solchen Erlösungslehre gegenüber wäre die Religionskritik Feuerbachs im Recht.

Darum ist es auch nicht geraten, von den Erlösungsmethoden der Gegenwart aus, mögen sie nun mystisch oder psychiatrisch sein, die christliche Erlösungslehre zu rechtfertigen, denn es wird sich zeigen, daß sie etwas anderes leisten will, als von diesen Methoden gefordert, erwartet oder versprochen wird. Wenn man aber beweisen will, daß allein das Christentum eine wirkliche Erlösung gibt, so muß

man diese für sich selbst darstellen. Nur so kann klar werden, was sie allein leisten kann und will, während sie sonst in einer vielleicht wohlmeinenden apologetischen Absicht an einer Forderung gemessen wird, die sie gar nicht erfüllen will, weil sie etwas sehr viel Höheres, aber jedenfalls etwas Anderes erstrebt.[7])

Der Erlösungsgedanke bekommt seinen konkreten Inhalt durch die Beantwortung von drei Fragen: Erlösung wovon? wozu? wodurch? — Die erste und die zweite Frage bekommen ihre Antwort durch die Entscheidung über die dritte: erlöst durch Christus. Das ergibt sich aus den vorausgeschickten methodischen Erwägungen von selbst. Ich kann nicht a priori bestimmen, wovon und wozu ich erlöst sein will, um von da aus festzustellen, wodurch ich erlöst sein muß. Diese konstruktive Methode hat von Anselm bis zur Gegenwart die Erlösungslehre verwirrt.

2.

Durch die Begründung in Christi Person und Wort bekommt der zunächst rein formale Begriff der Erlösung seinen konkreten Inhalt. Im allgemeinen bezieht er sich auf das Leid im umfassendsten Sinne des Wortes. Wird er in dieser Richtung auf den weitesten und tiefsten Ausdruck gebracht, so ist die Erlösung eine Erlösung von der Welt. Das hat besonders und mit Recht Kaftan betont. „Dies ist der eigentliche Gedanke von der Erlösung: Erlösung von der Welt, sie ist die Erlösung im engeren Sinn, und eben eine Lehre hiervon hat und kennt die evangelische Kirche nicht.“[8]) Dabei betont Kaftan aber, daß „die Erlösung von der Welt der Grundgedanke des Christentums“ sei — merkwürdigerweise in der Überzeugung, daß er

hiermit einen von ihm allein durchgeführten Gedanken vertrete.[9]) Es wird sich zeigen, wie sich dies erklärt.

Jedenfalls ist schon mit dieser Formel etwas eigentümlich Christliches ausgesagt. Denn der Begriff der Welt im Sinne der Weltordnung, der sich bis zu den Vorsokratikern zurückverfolgen läßt, hat im Christentum, und zwar vor allem durch die johanneischen Schriften, eine besondere Färbung bekommen, ein wichtiges religionsgeschichtliches Problem, das einer eingehenden Untersuchung wert wäre.[10]) Die Erlösung von der Welt schließt mit der Befreiung vom Tode die Erlösung von allem Leid in sich. Damit ist auch ihr „wozu" bestimmt: das ewige Leben. Es handelt sich also nicht um eine Erlösung vom Leibe oder vom Dasein, sondern vom Tode. Ein Erlösungsverlangen, welches sich auf dieses Ziel richtet, kann man als einen Ertrag der vorchristlichen Religionsgeschichte und damit als einen Anknüpfungspunkt für das Christentum betrachten.[11])

Aber der Begriff der Welt, der hierbei zugrunde gelegt wird, so wie er durch das Christentum umgebildet ist, schließt in sich, daß Christus deshalb von der Welt erlöst, weil er von der Sünde befreit. Erst hiermit nähern wir uns dem spezifisch christlichen Sündenbegriff. Mit Recht sagt Brunner: „Es ist allgemein, daß der Mensch befreit sein will von Not und Leid, von Tod und Gebrechlichkeit, von Mangel und Nichtwissen; man gibt wohl auch meistens zu, daß man befreit werden sollte von Unreinheit und Torheit, von Sinnlichkeit und Selbstsucht. Vielleicht sogar von Unfrömmigkeit und Gottlosigkeit, aber es ist selten, daß man alles auf die eine Wurzel zurückführt: Sünde gegen Gott." „Erlösung ohne Versuchung ist, in letzter Hinsicht, Auffassung der Sünde als Natur, als Krankheit."[12]) Eine

Erlösung von der Sünde könnte also immer noch als eine Art von höherem Naturprozeß aufgefaßt werden. Dies geschieht auch dann, wenn man die Sünde daraus ableitet, daß der Geist in die Natur verflochten ist, und die Erlösung also in der Erhebung über die Natur sieht. Diese Zwiespältigkeit von Natur und Geist widerspricht dem christlichen Schöpfungsglauben. Das Problem der Sünde ist damit nicht in seiner Tiefe erfaßt. Der eigentümlich christliche Erlösungsgedanke besteht vielmehr darin, daß Christus von der Welt erlöst, indem er von der Sünde erlöst, und von der Sünde dadurch, daß er von der Schuld befreit.

Freilich ist auch das Schuldgefühl nicht spezifisch christlich. „Es gibt ergreifende Zeugnisse davon, wie Menschen aller Zeiten Gott um Vergebung gebeten haben," sagt Brunner mit Recht.[13]) Der eigentümliche Charakter des Evangeliums und damit der reformatorischen Theologie zeigt sich in der Antwort auf die Frage, worin die Schuld besteht und wodurch der Mensch von ihr befreit wird. Wenn man das Christentum zu den Erlösungsreligionen im engeren Sinne des Wortes rechnet, dann teilt man, wie das z. B. Reischle tut, die Religionen ein in Naturreligionen, Volksreligionen, Gesetzesreligionen und Erlösungsreligionen.[14]) Dadurch wird das Christentum mit den übrigen Erlösungsreligionen in Gegensatz zu den Gesetzesreligionen gestellt. Diese Konstruktion ist dadurch entstanden, daß das Wellhausensche Schema der israelitischen Religionsgeschichte zum Rahmen einer allgemeinen Religionsphilosophie gemacht worden ist. Der hiernach bestehende Konflikt zwischen Propheten und Gesetz wird als ein Gegensatz aufgefaßt, der sich im Christentum in einem Zwiespalt zwischen Gesetz und Evangelium fortsetzt und vollendet.

Paulinisch und reformatorisch ist diese Gegenüberstellung aber nicht. Indessen muß hervorgehoben werden, daß wir damit zu einem Punkte kommen, der sowohl in der Auffassung des Paulus wie der Reformatoren und damit auch in der systematischen Theologie streitig ist, wenngleich es scheint, daß man im Begriff ist, die Einseitigkeiten, welche in diesem Punkte Ritschl von der Tübinger Schule übernommen hat, allmählich zu überwinden. Immerhin handelt es sich um eine wichtige Frage, in der die moderne Theologie nicht einig ist.

3.

Die paulinische und reformatorische Auffassung des Christentums sieht die Erlösung von der Schuld in der Erlösung vom Gesetz, und zwar vom Gesetz Gottes. Das ist bei Paulus und Luther nicht nur ein gelegentlicher,[15]) sondern ein entscheidender Gedanke. Darum ist das Ziel der Erlösung die Freiheit vom Gesetz, und zwar vom göttlichen Gesetz. Es ist der Kern des paulinischen Evangeliums, daß die Erlösung von Welt, Sünde und Schuld sich durch die Erlösung vom Gesetz vollzieht. An dem Verständnis dieses Satzes scheidet sich die Auffassung der Versöhnungs- und Erlösungslehre. Danach scheidet sich auch die Auffassung des Römerbriefes, des Paulinismus, der Geschichte des apostolischen Zeitalters[16]) und der Reformation: je nachdem man erkennt oder bestreitet, daß für Paulus die Göttlichkeit und Gültigkeit des Gesetzes, sein Offenbarungscharakter und seine bleibende Bedeutung, die Voraussetzung seiner Erlösungslehre ist. Nach Ritschl läßt Paulus Röm. 2 den Satz vom Gericht nach den Worten nur dialektisch gelten, um ihn dann ad absurdum zu führen; ebenso wird die Lehre vom Zorn Gottes beurteilt. Diese Auffassung

des Römerbriefes hat sich in seiner Schule bis in die Gegenwart hinein erhalten. Auch Kaftan vertrat sie; sie ist die Grundlage seiner Auffassung von Erlösung und Versöhnung. Aber auch in der exegetischen Literatur ist sie keineswegs überwunden. Noch Lietzmann bemerkt zu Röm. 2, 16, zu den Worten „an dem Tage, da Gott das Verborgene der Menschen richten wird nach meinem Evangelium durch Christus Jesus": „Vers 16 fällt zweifellos aus dem Zusammenhange .... und bedeutet inhaltlich eine Entgleisung des Paulus, denn diese ganze Auseinandersetzung ist doch unter dem Gesichtspunkte des Beweises geschrieben, daß tatsächlich nicht die ποιηταὶ νόμου, sondern die πιστεύοντες δικαιωθήσονται."[17]) Damit wird Paulus allerdings nicht nach Ritschl interpretiert, aber korrigiert. In vollstem Gegensatz dazu sagt Schlatter in seinem Buch über den Glauben im Neuen Testament[3]: „Nur Paulus bringt es zu einer ungebrochenen Bejahung des Gesetzes, die den Satz wirklich anerkennt: verflucht ist jeder, der nicht bleibt in allem, was im Gesetz geschrieben ist, es zu tun, Gal. 3, 10," und er bemerkt zu der entgegengesetzten Auffassung: „Zu dieser Einsicht ist die Behauptung: Paulus stelle seine Thesen Röm. 2 um des Gegners wegen auf, die Karikatur. Gewiß stellt er sie um des Gegners willen auf, aber als unerschütterliche Wahrheit, die dieser mit ihm bejahen muß, wodurch er ihn zum Glauben führt." Es stehen also in der Grundlage der Erlösungslehre zwei Auffassungen des Römerbriefes einander gegenüber. Über diese Differenz und ihre Tragweite muß man sich klar werden. Wenn man hiermit Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16 vergleicht, so zeigt sich der Abstand der modernen Auffassung von der Luthers. Denn der Ausgangspunkt der Theologie Luthers ist die Geltung des

Gesetzes. Es ist nicht der Gegensatz zum Evangelium, sondern seine Grundlage. Seine Voraussetzung ist die Erkenntnis, daß das Gesetz erfüllt werden muß und daß nur der, der es erfüllt, gerecht ist. Das Gesetz ist also nicht etwa eine Heilsordnung, die aufgehoben wird zugunsten einer höheren, evangelischen Heilsordnung, nach welcher der Glaubende und nicht der Täter des Gesetzes gerechtfertigt würde. Vielmehr kommt alles darauf an, daß das Gesetz erfüllt wird; dadurch wird es aufgerichtet. Zu Röm. 2, 13 bemerkt Luther im Anschluß an Augustin: „Durch die Rechtfertigung werden sie so werden oder geschaffen werden, daß sie Täter sind, was sie vor der Rechtfertigung nicht waren.... Das ergibt sich zur Genüge aus dem Vorhergehenden. Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, so daß, wenn du fragtest: Wer ist denn sonst gerecht bei Gott, wenn nicht die Hörer? geantwortet werden müßte: die Täter des Gesetzes werden gerecht sein, d. h. gerechtfertigt werden." Luther beruft sich auf die Glosse; in dieser heißt es noch deutlicher: „Es ist dasselbe: gerecht sein bei Gott und gerechtfertigt werden bei Gott, denn nicht weil er gerecht ist, deswegen wird er von Gott als gerecht beurteilt, sondern weil er von Gott als gerecht beurteilt wird, deswegen ist er gerecht. Niemand aber wird als gerecht beurteilt, der nicht das Gesetz durch das Werk erfüllt. Niemand aber erfüllt es, der nicht an Christum glaubt."[18]) Darum bedeutet der Satz Röm. 3, 21: „Wir richten das Gesetz auf nichts anderes als wir sagen, daß es durch den Glauben erfüllt wird."[19])

Aber es handelt sich ja nicht um einzelne gelegentliche Äußerungen Luthers, sondern um die Grundanschauung, von der seine ganze Auffassung des Evangeliums ausgeht, und durch die die eigentümliche Auffassung der Recht-

fertigung bedingt ist. Die Voraussetzung ist die, daß das Gesetz erfüllt werden muß, erfüllt aber wird es nicht durch die Gerechtigkeit des Menschen, sondern durch die Gerechtigkeit Gottes, der den Menschen gerecht spricht und macht, — zwischen beiden besteht bei Luther kein Gegensatz — d. h. der ihn befähigt, das Gesetz zu erfüllen. Diese Gerechtigkeit ist es, nach der Luther verlangt, und nicht etwa eine Heilsgewißheit, die von dieser Gerechtigkeit unabhängig ist. Es ist also deutlich, in welchem Maße bei Luther das Gericht nach dem Gesetz die Grundlage seines Evangeliums ist. Nicht weil die Christenheit nicht nach dem Gesetze gerichtet wird, muß sie glauben, sondern vielmehr weil sie danach gerichtet wird, damit sie es nämlich erfüllen kann. Wenn es richtig ist, was Holl sagt, daß in Luthers Römerbrief-Vorlesung „das Kernstück seiner Anschauung, die Rechtfertigungslehre, bereits zu einem Abschlusse gelangt ist",[20]) dann ist auch diese Auffassung vom Gesetz Luthers Meinung geblieben. Auf die Auffassung des Römerbriefes hat in diesem Punkte die Auffassung Luthers keinen Einfluß gewonnen. Darin zeigt sich der Zwiespalt, der in der gegenwärtigen Theologie die Lutherforschung von der neutestamentlichen Arbeit trennt. Für Luthers Auffassung des Römerbriefes ist die Geltung des Gesetzes unzweifelhaft, für den Römerbrief selbst erscheint sie vielen Theologen unmöglich. Die Lutherforschung hat also die Exegese nicht befruchtet. Überhaupt sind die Theologen, die von Ritschl aus über ihn hinausgegangen sind, nicht durch die neutestamentliche Arbeit, sondern durch die Lutherforschung weitergeführt worden. Man kann nicht sagen, daß die Auffassung der Erlösung durch ein neues vertieftes Verständnis des paulinischen Evangeliums korrigiert oder weitergeführt

worden ist. In dieser Beziehung haben wir keine Einigkeit erreicht.

Die Annäherung an den Erlösungsgedanken des Paulinismus und der Reformation wurde von einer andern Seite her angebahnt, nicht durch eine direkte Korrektur der Versöhnungslehre, sondern durch ein tieferes Verständnis für die Furcht Gottes, die Heiligkeit Gottes und den Zorn Gottes. Die Beurteilung dieser Seite der christlichen Frömmigkeit bei Ritschl und seiner Schule hatte von Anfang an besonders bei den Theologen, die sich in der Dogmatik eng an das Neue Testament anschlossen, Widerspruch hervorgerufen. Als der Ertrag der Debatte über die Versöhnungslehre, die durch Ritschl angeregt war, von dieser Seite her muß Kählers Darstellung der Versöhnungslehre in seiner Wissenschaft der christlichen Lehre und besonders in den dogmatischen Zeitfragen gelten. Aber auch in der Schule Ritschls selbst hat besonders Herrmann dieser Tendenz einen deutlichen Ausdruck gegeben. Mit zunehmender Energie hat er die Erkenntnis ausgesprochen, daß die Gnade Gottes zugleich eine Bestätigung der sittlichen Forderung und des Gewissensurteils ist. Er hat den zugleich rettenden und richtenden Charakter der Gnade Gottes in Ausdrücken beschrieben, die sich nahe mit der Theologie Cremers berührten. Diese Tendenz ist von Theologen weitergeführt worden, die zunächst Ritschl und seiner Schule nahegestanden hatten. Darauf, daß dieser Grundzug der Theologie der Ritschlschen Schule auch von solchen Theologen überwunden wurde, die nicht von vornherein im Gegensatz zu dieser Theologie standen, sondern vielmehr durch sie hindurchgegangen waren, beruhte der Eindruck, den diese Korrektur gemacht hat. Am stärksten wirkte „Das Heilige" von Otto, denn hier ist die wesentliche Bedeutung, die

die Furcht Gottes für die Frömmigkeit hat, mit Energie hervorgehoben. Sie ist nicht nur begründet in der Sünde, sondern in der Schöpfung: auch damit war eine wichtige Erkenntnis neu gewonnen. Dieses Grauen vor dem Geheimnis, das von aller Furcht vor dem Irdischen qualitativ verschiedene Erschauern vor dem mysterium tremendum ist das Kreaturgefühl, daß Gott alles ist und der Mensch nichts. Es ist nicht nur die Furcht vor dem Richter, der in die Hölle verdammt, sondern vor dem Schöpfer, in dessen Macht der Mensch ist.

Freilich wird durch die religionsgeschichtliche Methode ein scheues, heidnisches Grauen, welches nicht immer mit dem Schuldgefühl in eine klare Verbindung tritt, auf einen Generalnenner mit der Furcht Gottes gebracht. Daß es auch ein solches Grauen gibt, welches nicht eine Vorstufe oder Form der Furcht Gottes ist, sondern in Gegensatz zu ihr steht und durch sie vertrieben wird, kommt nicht mit der gleichen Kraft und Klarheit zum Ausdruck. Die Überwindung und Beherrschung der Furcht Gottes durch den Glauben kommt nicht voll zu ihrem Recht.[21]) Für die Kinder Gottes ist nicht der Vater und das dunkle Jenseits das „ganz Andere", das *ἀλλότριον* ist vielmehr die Welt, das Unheimliche, Grauenhafte, Fremde, während das Reich Gottes nach Jesu eigenem Wort *τὸ ἡμέτερον* ist, Luk. 16, 12. Diese Umkehr der Empfindung dadurch, daß das heidnische Grauen durch die christliche Furcht Gottes überwunden wird, kommt nicht voll zu ihrem Recht; aber immerhin der Rest der Aufklärung, nach welcher die Furcht Gottes als eine vorchristliche, unterchristliche, jüdische oder gar heidnische Form der Frömmigkeit durch das Christentum beseitigt wäre — diese Auffassung war überboten.

Otto hatte sich auch auf Luther berufen. Im Anschluß an Luther und an Calvin hat auch Barth die Furcht Gottes und das Gericht Gottes über die gesamte Menschheit und ihre Geschichte kraftvoll zum Ausdruck gebracht, und zwar ohne die religionsgeschichtliche Begründung, durch welche Otto sie in einen Entwicklungszusammenhang mit primitiven Frömmigkeitsformen gebracht hat. Da auch Barth durch Herrmanns Schule hindurchgegangen ist, so machte diese Überwindung einer Einseitigkeit von innen heraus einen tiefgehenden und weitgreifenden Eindruck. Sie blieb mit der Ritschlschen Theologie durch eine Erkenntnistheorie verbunden, die sich an Kant anschloß; auch das begründete und begrenzte ihren Wirkungskreis.

Diese von so verschiedenen Seiten kommende Betonung der Heiligkeit und des Zornes Gottes und damit der Furcht Gottes wurde bestärkt durch die Geschichte, die wir erlebt haben: sie hat die Empfänglichkeit für dieses Verständnis des Evangeliums vertieft. Indessen vorher hatte schon Schaeder eine ähnliche Korrektur nicht nur der Ritschlschen Theologie, sondern der gesamten von Schleiermacher abhängenden Theologie des 19. Jahrhunderts unter dem Titel „Theozentrische Theologie" durchgesetzt. Er hat durch diesen Titel, nach dem treffenden Urteil von Kattenbusch, die Tendenz vorweggenommen, die die eben besprochenen Theologen vertreten. Schaeder führt sie bis in den Gottesgedanken zurück, indem er die Macht und Majestät Gottes im Gottesbegriff seiner Liebe überordnet.

Gerade weil von so verschiedenen Seiten aus die Furcht Gottes in der Theologie wieder zu Worte kam, hat sich diese Tendenz in weiten Kreisen durchgesetzt. Indessen läßt sie sich nur festhalten, wenn sie zurückwirkt auf die Versöhnungslehre. Das kann nur dann geschehen, wenn

die Erlösung als eine Befreiung vom Gesetz im Sinne des Paulinismus und der Reformation verstanden wird. Hier bedeutet sie nicht, daß die Forderung oder das Urteil des Gesetzes bestritten, verneint oder aufgehoben wird, sondern vielmehr, daß beides durch das Kreuz Christi anerkannt und bestätigt wird, daß also das Gesetz als Offenbarung Gottes festgehalten wird. Deshalb ist das Kreuz Christi für Paulus Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, d. h. einer solchen Gnade, durch welche dem Gesetz Recht gegeben wird.[22]) Durch die Erlösung vom Gesetz wird also die Göttlichkeit und Gültigkeit des Gesetzes und also des Zornes und Gerichtes Gottes bestätigt. Dies ist der Sinn des Kreuzes Christi, d. h. es ist das durch Christi Kreuz offenbar gewordene Urteil und der in ihm zur Tat gewordene Wille Gottes. Das Kreuz Christi ist also darum unsere Versöhnung und Rechtfertigung, weil es mit der Offenbarung der Liebe Gottes zugleich Offenbarung seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, seines Zornes und seines Gerichtes ist.

4.

Das Urteil und der Wille Gottes, die im Kreuze Christi zur Tat geworden sind, gelten Christus selbst. Darum ist er unsere Versöhnung, Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung. Insofern ist die Erlösung etwas Objektives, ein geschichtlicher und zugleich übergeschichtlicher Akt Gottes, der die Objektivität einer göttlichen Tat hat. Christus ist heilig, gerecht und zu Gott erhöht. Das Urteil und die Tat Gottes, welche mit all diesen Ausdrücken bezeichnet werden, beziehen sich auf Christus und sind in ihm Realität geworden.

Diese Beziehung Gottes auf Christus entspricht der Tatsache, daß Christus für Gott lebt, wirkt, redet, handelt,

leidet, stirbt und aufersteht — zur Ehre Gottes und zur Heiligung seines Namens. Sein ganzes Leben ist ein Gottesdienst. Er lebt für Gott und nicht für sich selbst. Dieses Leben für Gott bildet den innersten Kern seines Wesens. So haben ihn die Apostel verstanden: was er lebt, das lebt er Gott. Dieses Leben und Wirken Jesu für Gott ist der uns zunächst vielleicht fernliegende Zug im Christusbild der Evangelien, so sagt z. B. Heitmüller zu Joh. 11, 3 f. und 9, 3: „Es ist eine Betrachtungsweise von einer kaum erträglichen, schneidenden Kälte .... Worte und Handeln würden, wenn wir sie Jesus zuschreiben müßten, uns unerträglich erscheinen.“ In der Tat zeigt sich in dieser Beziehung Jesu auf Gott der ganze Gegensatz seines Denkens und Wollens und damit auch des neutestamentlichen Urteils gegen das menschliche Urteil. Es ist das *φρονεῖν τὰ τοῦ θεοῦ* im Gegensatz zu dem *φρονεῖν τὰ τῶν ἀνθρώπων*. Die Härte des Wortes wird dadurch überwunden, daß dieses für Gott nicht nur im Gegensatz steht zu dem Leben für Menschen, sondern in erster Linie zu dem Leben für sich selber, gerade so, wie der Haß gegen Vater und Mutter zum Haß gegen die eigene Seele wird, Luk. 14, 26. Dieses Leben für sich selber wird nur dadurch überwunden, daß Jesus für Gott lebt. Verständlich ist uns dieses nach oben steigende Leben darum, weil es normalerweise den innersten Kern jeder menschlichen Persönlichkeit bildet und die Bedingung aller Selbständigkeit ist. Denn wenn es richtig ist, daß jedes Wesen nur in den Beziehungen besteht, in denen es lebt, so ist eine selbständige Persönlichkeit nur möglich, wenn ihr innerster Kern ein Leben für Gott ist. Nach dem Wort des Dichters:

Ich bin ein Kelch für Gott bestellt,
den er alleine trinken soll.

Wer in Beziehungen nach außen hin zu andern aufgeht, wird nicht zur Persönlichkeit, denn das Wesen der Persönlichkeit ist ein Inundfürsichsein. Dieses aber ist nicht möglich ohne einen jenseitigen, überirdischen Beziehungspunkt. Der innerste Kern des Menschen bleibt leer, und dann empfindet er den Druck der Welt, wie die Luft auf den luftleeren Raum drückt, — oder er lebt für Gott und ist damit von sich selbst und von aller Welt frei und kann ein Leben in sich führen, das kein Egoismus mehr ist. Das Leben für Gott ist also das Gesetz unseres eigenen Lebens. So fremdartig uns also auch Jesu Leben für Gott sein mag, so verständlich ist es uns doch als das, was sein soll. Behält man diese Richtung Jesu auf Gott im Auge, so gibt es keinen Gegensatz zwischen einer christozentrischen und einer theozentrischen Betrachtungsweise. Ein solcher Gegensatz entsteht nur, wenn man den theozentrischen Charakter des Wirkens Jesu nicht erkennt.

In der ausschließlichen Beziehung Gottes auf Jesus und Jesu auf Gott besteht die Objektivität der Erlösung. Der innerste Kern seines Wesens ist ein Handeln in der Richtung auf Gott, denn er ist ja Gebet, und diese innerste Triebkraft seines Lebens gibt allem, was er tut und leidet, hat und erlebt, die Richtung nach oben, das Leben für Gott.

Damit ist der Begriff des Opfers anerkannt, denn das Opfer hat zu seinem tiefsten Motiv nicht die Sünde und ist nicht als Sündopfer entstanden — so lehrte nicht nur das orthodoxe System, sondern auch die moderne Religionspsychologie, z. B. Wundt.[23]) Das Opfer ist aus der Liebe entstanden, aus dem Willen zum Geben. Es ist die Gabe des Menschen an Gott, die Äußerung der Liebe zu Gott, der Tribut, den wir ihm schuldig sind und den wir ihm

gern geben. Die Abneigung gegen den Begriff des Opfers ist dann verständlich, wenn er nur dogmatisch und nicht auch ethisch ist. Wenn es nur eine Gabe und nicht auch eine Aufgabe bezeichnet, wenn es nur auf Christus angewendet wird und nicht auch auf seine Gemeinde. Denn einen Begriff, für den wir gar keine Analogie in uns selber haben, können wir auch nicht festhalten. Nun ist aber das Opfer auch der höchste ethische Begriff, der Ausdruck unserer Liebe zu Gott. Auf uns wie auf Jesus angewendet drückt er ein Handeln in der Richtung auf Gott und also etwas Objektives aus.

Aus dieser Beziehung auf Gott ergibt sich die Beziehung auf die Menschen, denn alles, was vor Gott und für Gott geschieht, gilt zugleich für die Menschen, weil Gott die Liebe ist, und alles, was Jesus hat und empfängt, tut und erlebt, gilt den Menschen, weil er für sie lebt, indem er für den Gott der Liebe lebt. Es ist also nicht richtig, diese beiden Beziehungspunkte des Handelns Jesu in einen Gegensatz zueinander zu stellen; vielmehr ist das „für uns" überhaupt nur verständlich und begründet, wenn es aus dem Leben für Gott folgt. Andernfalls ist durchaus nicht zu begreifen, inwiefern denn Jesus für uns lebt, denn eine empirische, geschichtliche Wirkung kann ja damit nicht gemeint sein, weil sie gar nicht nachweisbar ist. Das Bekenntnis „Für uns" ist immer ein Glaubensurteil, kein Erfahrungsurteil, es hat seine Begründung nur dann, wenn es offenbar ist, daß Jesus für Gott lebt.

Die Frage kann also nur sein, ob diese Beziehung Gottes auf Jesus und dieses Handeln Jesu in der Richtung auf Gott offenbar wird. Wenn dies nicht der Fall wäre, wenn es ein verborgenes Geheimnis bliebe, so könnte freilich nicht davon die Rede sein, daß das Wirken Jesu

auf uns in seinem Handeln in der Richtung auf Gott begründet wäre, denn durch einen Rückschluß aus dem christlichen Bewußtsein auf seine in Gott verborgene Ursache läßt sich das Verhältnis Jesu zu Gott nicht erkennen. Erkennbar ist es nur, wenn es offenbar wird, und offenbar wird es an ihm selber; in jedem seiner Worte spricht es sich aus, daß er mit Gott versöhnt, d. h. zufrieden ist, daß er von Gott gerechtfertigt ist, d. h. daß Gott ihn seinen Sohn nennt, an dem er Gefallen findet, daß er geheiligt ist. Er selbst ist der neue Mensch, die neue Schöpfung, und weil er dies ist, so gilt dieses sein Erlebnis uns, denn es gehört dazu, daß der Wille der Liebe in ihm entsteht, der uns an seinem Besitze Anteil gibt. Das Wort, daß die Liebe Gottes durch den Geist in unsere Herzen ausgegossen ist, gilt zunächst vom Sohne Gottes. Darum hat die Versöhnung ihren letzten Grund in der Liebe Gottes, die der Welt den Sohn und dem Sohn den Geist gab. In dieser Versöhnung, Rechtfertigung und Heiligung Jesu besteht also die Objektivität der Erlösung.

5.

Dieser objektive Charakter der Erlösung ist indessen in der Dogmatik seit Schleiermacher ebenfalls ein streitiger Punkt. Das folgt für Schleiermacher aus der Begründung der Glaubenslehre auf das christliche Bewußtsein. Obgleich Ritschl im Unterschiede von Schleiermacher die Dogmatik auf die geschichtliche Offenbarung in Christus begründet hat, so folgt doch aus seiner Erkenntnistheorie, daß ein geschichtliches Ereignis Offenbarung nur sein kann für den Glaubenden. Der Sinn des Kreuzes Christi ist nur für den Glauben erkennbar, d. h. in Ritschls Sprache, Offenbarung ist ein Werturteil. Auf das Kreuz Christi angewendet

bedeutet dies, daß es Versöhnung, Erlösung, Rechtfertigung nur für den Glaubenden ist. Daß mit dieser Subjektivierung des Versöhnungsbegriffs der Sinn der paulinischen Lehre vom Kreuze Christi getroffen sei, wurde freilich von Exegeten bestritten, die sich von dogmatischen Theorien freizuhalten bemühten. So bemerkte Bernhard Weiß gegen Ritschl, daß Röm. 5, 11 „aufs äußerste der subjektiven Umdeutung des *καταλλάσσεσθαι* widerstrebe". Aber die Dogmatiker der Ritschlschen Schule hielten an dieser Auffassung der Versöhnung fest. Sie wandten gegen die objektive Fassung der Versöhnungslehre ein, daß, wenn man das Handeln Jesu auf Gott beziehe, es nur Vorbereitung der Vergebung und nicht selbst Gnade sei. So sagte Herrmann: „Nach der orthodoxen Lehre hat Christus die göttliche Sündenvergebung ermöglicht, in Wahrheit hat er sie an uns vollzogen."[24]) Mit besonderer Schärfe und Klarheit hat Kaftan immer wieder betont, daß Versöhnung und Erlösung keine objektiven, ohne den Glauben fertigen Taten, sondern Werke Gottes in und mit den Menschen sind, daß sie also nicht abgesehen vom Glauben, sondern nur in ihm und durch ihn Realität haben. Hierin sieht er den Unterschied von der orthodoxen Dogmatik, nach welcher die Erlösung und Versöhnung nur die objektive Voraussetzung des Heils ist, aber nicht das Heil selbst.[25]) Er sieht den Grund dafür, daß die evangelische Kirche keine Lehre von der Erlösung habe, darin, daß die Erlösung niemals als etwas rein Objektives aufgefaßt werden könne, während man das Werk Christi so verstand. Diese Verwahrung gegen eine rein objektive Auffassung der Versöhnung ist aber nicht etwa ein besonderer Zug der Schule Ritschls. Auch Schaeder sagt: „Haben wir Gott nur in der Form persönlichen Erlebens oder Glaubens, dann haben wir ihn als Inhalt unseres

Bewußtseins.“ „Wer nicht zeigen kann, daß Gottes Wirklichkeit und Wahrheit in unserem Glaubensbewußtsein, in unserer Glaubenserfahrung selber gegeben ist, daß sie in diesem seelischen Erleben liegt, der wird sie von ihm aus als etwas hinter ihm Liegendes oder ihm gegenüber objektiv Anderes niemals finden.“ [26]) Er hat diesen subjektiven Pol der Offenbarung und Versöhnung ausdrücklich mit der theozentrischen Methode verbunden, indem er sagt: „Gibt es hier Objektives ... das nicht nur in und mit der Subjektivität des Glaubens ein Objektives ist?“ Und an einer anderen Stelle: „Es hilft alles nichts; wir müssen im Verfolg der bisher gegebenen Ausführungen sagen: die Offenbarung Gottes ist für uns zunächst in und mit dem Glauben, mit dieser Erfahrung, mit diesem Erleben gegeben.“ [27])

Der von Schleiermacher stammende Subjektivismus hat in der Gegenwart einen scharfen Widerspruch hervorgerufen. Dieser richtet sich gegen die Begriffe des Erlebnisses und der Erfahrung in der Dogmatik. [28]) Wie sich bei dieser Absicht, den Subjektivismus der Glaubenslehre zu überwinden, das besprochene Problem der Versöhnungslehre löst, sagen die Worte Brunners: „Wie der Mittler Christus in seiner Person und seinem Werk das unergründliche Gottesgeheimnis ist, hinter das wir weder kommen sollen noch kommen können, so ist auch die Versöhnung in ihrer paradoxen Einheit des Subjektiven und Objektiven, des Geschichtlichen und Gegenwärtigen, des Wortes und des Geistes, das unergründliche Gottesgeheimnis.“ „Darin ist es begründet, daß der Glaube dieses Subjektivste, Persönlichste, Innerlichste, zugleich das Objektivste ist; und daß die Versöhnung dieses so ganz

und gar Objektive, uns gegenüber fremd Abgeschlossene, zugleich das Subjektivste, Eigenste und Persönlichste ist."[29])

Die Begriffe des Subjektiven und Objektiven, die ja eigentlich geschlossen sind und mithin keiner Steigerung fähig, werden in superlativer Form einander gegenübergestellt, ihre Einheit wird behauptet, aber als paradox und als unergründliches Geheimnis bezeichnet. Beide Begriffe werden sowohl auf den Glauben als auch auf die Versöhnung angewendet, jedesmal in einer Form, in der sie sich gegenseitig ausschließen. Damit ist das Problem in einer Weise formuliert, die es als unlösbar proklamiert und in ein Geheimnis hüllt. Aber solche Gegensätze, die sich schließlich in einer höheren Einheit verbinden, die man also mit einer Polspannung vergleichen kann, können nicht ausschließende Gegensätze sein, sonst stehen wir nicht vor einem unerschöpflichen Geheimnis, vor dem man anbetet, sondern vor einem unerträglichen Widerspruch, vor dem man stumm wird.

Es kommt also darauf an, wie sich die Objektivität und die Subjektivität der Versöhnung miteinander verbinden. Weil die Erlösung ein göttlicher Gedanke, ein göttlicher Wille, eine göttliche Tat ist, so ist sie objektiv, ein Wille, der gültig ist, vor allem menschlichen Glauben und trotz alles menschlichen Unglaubens. Dieses „Vor" ist nicht zeitlich gemeint, sondern es ist die kausale Überordnung der Ewigkeit über die Zeit. Objektiv in dem Sinne eines verborgenen oder gar jenseitigen Vorganges ist die Erlösung natürlich nicht, dann wäre sie freilich nicht Offenbarung. Aber sie ist, wie dies auch Brunner im Anschluß an Kierkegaard betont, objektiv im Sinne eines einmaligen geschichtlichen Ereignisses, welches zugleich, um einen treffenden Ausdruck Kählers aufzunehmen, übergeschichtlich ist. Sie ist

freilich das Handeln Gottes in der Richtung auf den Menschen, um den Ausdruck Kaftans aufzunehmen. Sie ist das Erlebnis, die Erfahrung eines Menschen, aber dieser Mensch ist Jesus, und sie ist kein verborgener Vorgang zwischen ihm und Gott, sondern ein solcher, der offenbar wird, aber offenbar an Jesus selbst, in jedem seiner Worte und Werke, durch sein ganzes Leben hin, an seiner Person. Oder, um das Wort des Paulus zu wiederholen: er selbst ist unsere Versöhnung, Erlösung, Rechtfertigung und Heiligung.

Indem der Mensch diesen Sinn des Kreuzes Christi, dieses in ihm offenbare Urteil Gottes anerkennt und bekennt, indem er in diesen im Kreuze Christi zur Tat gewordenen Willen Gottes einwilligt, glaubt er und ist damit versöhnt, erlöst, gerecht und heilig. Der Gedanke Gottes, der in Jesus wirklich, und der Wille Gottes, der in ihm Tat geworden ist, verwirklicht sich durch den Glauben auch im Menschen. Die Objektivität der Versöhnung zeigt sich darin, daß sie nicht nur dem Glauben, sondern auch dem Unglauben offenbar sein kann, denn es gibt auch eine Unheilsgewißheit, welche in der Erkenntnis besteht, daß Christus dem Gläubigen Vergebung bringt, aber daß mir meine Sünden nicht vergeben sind.

Damit ist gesagt, daß und inwiefern Erlösung zugleich Offenbarung ist. Die christliche Lehre gleicht nicht einem Kreise mit einem Zentrum, auch nicht einer Ellipse mit zwei Brennpunkten, sondern sie hat drei Organisationspunkte: Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Jede Tat Gottes ist auch Offenbarung. Eine Rechtfertigung, die nicht Offenbarung wäre, also ein Urteil Gottes in foro coeli bliebe, wäre ein verborgenes Geheimnis, das keine Heilsgewißheit, d. h. keinen Glauben wecken könnte. Eine Prä-

destination, die ein verborgener Wille Gottes bleibt, könnte keinen Glauben, aber auch keine Furcht Gottes hervorrufen, weil sie gänzlich unbekannt bleiben würde. Ob ich erwählt und gerechtfertigt bin, das kann freilich kein anderer Mensch wissen, wohl aber weiß ich selbst es, und in dieser Selbständigkeit besteht die christliche Freiheit. Es besteht aber auch nicht die Alternative, ob die Rechtfertigung ein göttliches Urteil in foro coeli oder in foro cordis humani ist. Diese Fragestellung hat unlösbare theoretische und praktische Schwierigkeiten schon in der orthodoxen Dogmatik hervorgerufen.[30]) Mit Recht sagt Schlatter dazu: „Der Rechtfertigungsbegriff hat dadurch nicht gewonnen, daß sich in der traditionellen Exegese das rechtfertigende Handeln Gottes vom Tode Jesu abgelöst hat und in ein jenseitiges verborgenes Forum Gottes verlegt worden ist, wo es nun auf einen göttlichen Gedanken reduziert ist, der dem Menschen nicht wahrnehmbar wird. Weil für Paulus unsere Rechtfertigung im Tode Christi enthalten ist, hat sein Glaube einen sichtbaren, faktischen Inhalt und zieht aus diesem helle, klare Gewißheit."[31]) Damit ist gesagt, daß die Erlösung Offenbarung ist, daß sie aber offenbar wird an Christus, und nur darum im christlichen Bewußtsein.

6.

Indem der Einzelne gläubig ist, ist er selbst erlöst, und zwar von der Schuld der Sünde. Dies ist der innerste Kern der Erlösung. Mit Recht sagt Brunner: „Die Versöhnung ist die Mitte zwischen dem Abfall und der Erlösung, die Mitte, in der die Erlösung beginnt. Sie beginnt durch die Versöhnung, weil sie im Wort begründet ist, und weil es sich um ein persönliches Verhältnis und nicht um einen Naturprozeß handelt."[32]) Nach der orthodoxen

Dogmatik besteht die Schuld in der objektiven Verpflichtung, Strafe zu erleiden. Entsprechend der von Schleiermacher stammenden Tendenz, den Reflex alles Objektiven im christlichen Bewußtsein aufzusuchen, hat Ritschl hervorgehoben, daß die Schuld sich im menschlichen Bewußtsein reflektieren müsse, daß also damit ein subjektives Gewissensurteil gemeint sein müsse: das Schuldbewußtsein, das Mißtrauen gegen Gott. Hiernach bestünde die Erlösung in der Befreiung vom Schuldbewußtsein, d. h. vom bösen Gewissen. Wenn also die Erlösung von der Schuld die Erlösung von der Strafe in sich schließt oder zur Folge hat, so würde hiernach die Strafe für die Sünde im Schuldbewußtsein oder im bösen Gewissen bestehen. Allein es widerspricht der Erfahrung, daß das subjektive Gewissensurteil der objektiven Schuld entspricht, so daß man in diesem Gewissensurteil und den mit ihm verbundenen Empfindungen von Unseligkeit die Strafe für die Sünde sehen könnte. Diese Auffassung ist freilich weit verbreitet. Danach besteht die Erlösungsbedürftigkeit in der Not des dauernden Schuldbewußtseins und der damit verbundenen Unheilsgewißheit. Das typische Vorbild dafür bilden die Gewissenskämpfe Luthers. Als die Aufgabe der Erweckungspredigt erscheint demgemäß die Erweckung des Schuldbewußtseins, soweit es latent ist. Unter der Voraussetzung, daß dieses Schuldgefühl die Straffolge der Sünde ist, muß es also dadurch erweckt werden, daß die Sünde zum Bewußtsein gebracht wird, d. h. durch eine Beschreibung der Sünde, die bei dem modernen psychologischen Interesse zu einer Psychologie der Sünde wird, in ihrer Ausführung oft genug abhängig von der naturalistischen, wissenschaftlichen oder künstlerischen Literatur. Die Erweckungspredigt der Gegenwart bietet für diese Methode Beispiele in Hülle und

Fülle. Es verbindet sich damit die Neigung zu grellen Schilderungen des Lasters, die eher abstumpfend als erwecklich wirken. Die tiefere und feinere Auffassung der Sünde im Christentum, nach der auch Sorge Sünde ist und Mißglauben und Verzweiflung neben andern bösen Schanden und Lastern stehen, kommt hierbei nicht zur Geltung. Es ist auch ein Mißverständnis, wenn man meint, sich mit einer solchen grellen Psychologie der Sünde an Paulus in Röm. 1 oder 7 anzuschließen. Denn in Röm. 1 denkt Paulus nicht an die Hefe der antiken Gesellschaft, sondern gerade bei dem Hinweis auf die homosexuellen Verirrungen denkt er an die *σοφοί*, an den *ἔρως* in den Philosophenschulen — und Röm. 7 schildert nicht einen in Laster versunkenen, sondern einen ethisch hochstehenden Menschen. Denn Paulus hat einen viel feineren und tieferen Sündenbegriff.

Der Begriff der Sünde ist religiös. Eine sittliche Verfehlung ist Sünde immer nur im Verhältnis zu Gott. Daher ist das Schuldgefühl im Gottesbewußtsein begründet und hat dieses zur Voraussetzung. Das Schuldbewußtsein ist der Reflex des Gottesbewußtseins im sündigen Menschen, der ausbleibt, wo das Gottesbewußtsein fehlt. Deswegen ist auch die Sündenerkenntnis kein Erfahrungs-, sondern ein Glaubensurteil. Paulus beweist die Sündhaftigkeit des Menschen nicht psychologisch, sondern aus dem Worte Gottes und, besonders im Galaterbrief, aus der Tat Gottes, d. h. aus dem Kreuz. Dieses ist der entscheidende Beweis, daß der Mensch nicht aus Werken, sondern aus Glauben gerechtfertigt wird. Luther spricht im Kommentar zum Römerbrief 3, 5 von „der Gläubigkeit, mit der wir Gott glauben, daß wir in Sünden seien, selbst wenn unser Sinn das nicht weiß und nicht für möglich hält“

(credulitas, qua Deo credimus nos esse in peccatis, licet noster sensus id vel nesciat vel non putet), II, 66.

Dieser religiöse Schuldbegriff ist religionsgeschichtlich aus dem kultischen Sündenbegriff entstanden. Man darf also diesen nicht etwa einem sittlichen Sündenbegriff als primitive Vorstufe unterordnen. Aus dem ganzen Verhältnis folgt, daß es psychologisch verfehlt ist, aus der Sünde die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und damit die Bereitwilligkeit zum Glauben an Gott zu entwickeln. Er würde dann als Postulat entstehen. Es ist freilich sicher, daß das Schuldgefühl das mächtigste religiöse Motiv ist. „Bei dir ist die Vergebung, damit man dich fürchte." Aber wie es überhaupt falsch ist, als das tiefste religiöse Motiv die Not anzusehen, so ist auch die Motivierung des Glaubens durch die Sünde psychologisch verfehlt. Er entsteht nicht aus seinem Gegenteil, sondern nur aus dem Gottesbewußtsein. Die grundlegende religiöse Aufgabe bleibt also immer die Begründung des Gottesbewußtseins und dadurch die Erweckung des Gewissens.[33])

Es ist also nicht richtig, ein der objektiven Schuld entsprechendes Schuldbewußtsein vorauszusetzen und als Strafe der Sünde aufzufassen. Also kann auch die Erlösung nicht mit Ritschl als Aufhebung des Schuldbewußtseins verstanden werden. Aber das ist richtig, daß der Begriff Schuld nicht einen Tatbestand bezeichnet, sondern ein Urteil. Aber nicht ein subjektives, sondern ein objektives Urteil: ein Urteil Gottes. Wenn sich dieses nun nicht in der Form des Schuldbewußtseins im Menschen reflektiert, so ist die Frage, in welcher Form es zum Bewußtsein kommt.

Die Strafe, welche durch das Schuldurteil ausgesprochen wird, ist die Aufhebung der Gemeinschaft mit Gott. Die

Gemeinschaft mit Gott aber besteht im Gebet. Die Strafe also besteht im Erlöschen des Gebetes, in der Unfähigkeit, Unwilligkeit, der Unlust zum Gebet. Es würde der Erfahrung widersprechen, wenn man behaupten wollte, daß diese Hemmung des Gebetes sich immer mit Empfindungen der Unseligkeit oder der Verlorenheit verbände; ein äußeres Glücksgefühl ist damit wohl vereinbar, und zwar um so sicherer, je mehr das Gottesbewußtsein verblaßt. Je tiefer die Sünde, um so mehr ist sie mit einer Abstumpfung des Gewissens und mit einer Verdunkelung des Gottesbewußtseins verbunden. Gleichwohl besteht in diesem Erlöschen des Gebetes die Strafe für die Sünde, die als solche auch erkannt und empfunden wird, wenn das Gottesbewußtsein lebendig bleibt. Diese Form der Strafe entspricht nicht etwa der äußeren Schwere der Sünde. Eine äußerlich angesehen geringfügige Schuld kann sich ebensowohl mit einer schweren Störung des Gebetes verbinden, wie aus einer äußerlich schweren Verfehlung der Anschluß an Gott leicht und schnell wieder gefunden werden kann. Das Verhältnis von Schuld und Strafe bleibt ein Geheimnis der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade, welches auch dem individuellen Gewissen nicht immer durchsichtig ist.

Hieraus ergibt sich, daß die Erlösung besteht in der Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, in der Erweckung des Gebetes, in der Fähigkeit, Bereitwilligkeit und Freudigkeit zum Gebet. Dabei ist die entscheidende Frage gar nicht die nach der Erhörung des Gebetes in dem Sinne der Erfüllung des menschlichen Wunsches: Nicht das in diesem Sinn erhörte Gebet, sondern das gelingende Gebet ist das Kennzeichen der Erlösung, d. h. dasjenige Gebet, welches mit Gott verbindet. Glaube ist Gebet; in diesem Sinne kann man sagen, Glaube ist das Ziel der Erlösung.

Das ist darum richtig, weil ja der Glaubende bei Gott ist. Gott ist das Ziel der Erlösung.

Hieraus erklärt es sich, daß für Paulus und die Reformatoren das Kreuz Christi vom Gesetz erlöst, denn das Gesetz, wenn es unerfüllt bleibt, trennt von Gott. Die Freiheit vom Gesetz besteht also in ihrem innersten Kern nicht in der Aufhebung der Schranke, die an der freien Bewegung in der Welt hindert, sondern in der Öffnung des Himmelreiches und der freien Bewegung nach oben hin.

Das gelingende Gebet ist andächtig. Eben darin offenbart sich die Verbindung mit Gott. Andacht ist die Aufmerksamkeit in ihrer höchsten Form, sie umfaßt darum auch das Problem der Aufmerksamkeit in vollkommener Weise. Alle Aufmerksamkeit ist durch die sinnliche Wahrnehmung bedingt. Das gilt auch von der Andacht. Aber die Aufmerksamkeit wird zur Andacht, wenn durch die sinnliche Wahrnehmung hindurch etwas Übersinnliches, Überirdisches, Überweltliches sich offenbart. Dadurch wird die Aufmerksamkeit durch die sinnliche Wahrnehmung hindurch über sie hinaus auf das Übersinnliche gerichtet. Wille und Gedanken werden darauf konzentriert, und dies ist Andacht. Wenn durch die Natur hindurch der Geist geahnt oder wahrgenommen wird, wenn in der Geschichte ein höherer Wille sich zeigt, so erhebt sich die auf sie gerichtete Aufmerksamkeit, die das Äußere beachtet, zur Andacht, die den darüber und dahinter liegenden Geist erfaßt. Insofern alle Kunst darin besteht, daß ein sinnlich wahrnehmbares Werk zum Ausdrucksmittel eines schöpferischen Geistes wird, erweckt auch die Betrachtung des Kunstwerkes, wenn der in ihm liegende Geist erfaßt wird, eine Stimmung der Andacht. Die Andacht in diesem Sinne ist also eine Analogie

der religiösen Andacht, sie ist immer das Zeichen der Erhebung über die Welt. Sobald der Schöpfer durch sie hindurch wahrgenommen wird, entsteht ein andächtiges Sehen, Hören, Denken und Sprechen. Andacht ist dann die Aufmerksamkeit auf Gott.[34]) Ein klassischer Ausdruck der Andacht ist das Lied von Tersteegen: „Gott ist gegenwärtig." Diese Andacht ist das Merkmal des gelingenden Gebetes, der Gegenwart Gottes beim Beten.

Im gelingenden Gebet also offenbart sich die Erlösung. Es ist deshalb nicht richtig, als Kennzeichen der Erlösung, Erwählung oder Rechtfertigung nach Wirkungen des Glaubens zu suchen, als wenn er jenseits des Bewußtseins verliefe und nur in Handlungen oder Stimmungen in das Bewußtsein einstrahlte. Alle diese Versuche, entweder das gelingende Werk oder die freudige Stimmung als Gewähr der Erwählung oder Rechtfertigung anzusehen, haben in der orthodoxen Dogmatik zu unlösbaren theoretischen Schwierigkeiten oder praktischen Aufgaben geführt.[35]) Aber indem der Glaube Gebet ist, fällt er unmittelbar in das hellste Bewußtsein. Damit ist freilich nicht dem Satze zugestimmt: qui vere in Christum credunt, illi sese credere sciunt. Vollends nicht in der bedenklichen Form, in der Wesley diesen Satz aufgenommen hat. Glaube ist nicht Selbstgewißheit, keine Reflexion auf die eigene Gläubigkeit. Niemand hat es so stark betont wie Luther, daß die Heilsgewißheit nicht Sicherheit ist, daß sie Rückfälle in die Unsicherheit, in Zweifel und in Unglauben nicht ausschließt. Sie schließt gerade den Zweifel am eigenen Glauben in sich. Am stärksten wird diese Unvollkommenheit auch des Glaubens gerade im Römerbrief betont. Der Unglaube, der sich immer noch mit dem Glauben verbindet, darf nicht verkannt werden. In dieser Sicherheit würde die eigent-

liche Gefahr liegen. „Deswegen hält oder bekennt niemand von den Heiligen sich für gerecht, sondern er bittet und erwartet immer, daß er gerechtfertigt werde. Deswegen wird er von Gott für gerecht gehalten.“ Ja sogar seines Glaubens ist der Gläubige niemals gewiß. Luther geht so weit, daß er sagt: „Niemals können wir wissen, ob wir gerechtfertigt sind, ob wir im Glauben stehen.“[36]) Glauben ist ein beständiger Kampf mit dem Unglauben, und gerade der Gläubige erscheint sich nicht als gläubig und gerecht, während er gerade in diesem Zweifel an sich und dem Glauben gerecht ist. Dieses immer neue Aufquellen des Zweifels, dieses Schwanken der Heilsgewißheit, macht die Überwindung der Ungewißheit zu einer Aufgabe, die nicht ein für allemal gelöst werden kann, sondern immer neu gelöst werden muß. Für Luther ist dieser mit der Unsicherheit und dem Verzagen kämpfende Glaube in hohem Maße charakteristisch. Es ist nicht zu verkennen, daß sich sein Glaube dadurch von dem des Paulus bis zu einem gewissen Grade unterscheidet. Das sich beständig wiederholende Ringen um die Gewißheit der Gnade Gottes findet sich bei Paulus nicht in demselben Maße wie bei Luther. Der Sieg tritt hervor, der Kampf ist beendet; hieraus erklärt es sich, daß in lutherischer Tradition erzogene Kritiker bei Paulus das Gebet um Sündenvergebung vermißt und daraus den Schluß gezogen haben, daß Paulus Perfektionist sei. Aber mag nun der Ton auf den Sieg oder auf den Kampf fallen, wenn es richtig ist, daß das Ziel der Erlösung Glaube ist, so ist dies kein feststehendes, in einem Augenblick erreichtes Faktum, sondern ein immer neu zu gewinnendes, lebendiges Verhältnis zu Gott. Darum beschreibt Luther im Kommentar zum Römerbrief den Glauben als ein Streben, Suchen, Sehnen, Seufzen,

Hoffen, als ein Sichstrecken nach dem in der Zukunft liegenden Ziel. Immer kehrt das Wort Phil. 3, 12—14 wieder. Das ruhige Genießen des Besitzes tritt demgegenüber zurück. Diese Betonung der Hoffnung im Glauben ist durch Barth und die ihm nahestehenden Theologen erneuert worden. Indessen hat Luther dabei nicht vergessen, daß alles Streben zu seiner Voraussetzung ein Haben hat, und daß das Jagen nach dem Ziel nur möglich ist auf Grund eines schon erreichten Zieles der Rechtfertigung, aus der allein ein Streben nach Gerechtigkeit folgen kann. Eben dies ist die Erlösung.

7.

Dieser Zusammenhang zwischen dem erreichten und dem erstrebten Ziel zeigt sich darin, daß mit der Erlösung von der Schuld die Befreiung von der Sünde selbst gegeben ist. Diese Seite der Erlösung mit dem traditionellen Titel der Heiligung ist in der orthodoxen Dogmatik nicht mit demselben Interesse ausgebildet worden wie die Lehre von der Rechtfertigung. Sie erscheint als Nachwirkung der Rechtfertigung oder des Glaubens als eine neue, zweite Gnade. In der Lehre wie in der Predigt wird nicht mit derselben Sicherheit wie von der Rechtfertigung auch von der Heiligung aus dem Glauben gesprochen. Dieser Fehler gehört mit zu den Gründen des Konfliktes zwischen Orthodoxie und Pietismus. Er ist in der modernen Dogmatik wohl oft bemerkt, aber nicht so korrigiert worden, daß wir eine der Rechtfertigungslehre ebenbürtige Lehre von der Heiligung bekommen hätten. Eine wirkliche Übereinstimmung ist in diesem Punkte nicht erreicht worden. Das ist eines der Motive der modernen Gemeinschaftsbewegung. Der Satz von Kaftan, daß die evangelische Kirche keine Lehre

von der Erlösung hat, läßt sich am ersten auf die Lehre von der Heiligung anwenden. Es ist ein schwerwiegendes Mißverständnis, wenn nicht nur katholische, sondern auch einige reformierte Kritiker Luthers den Grund hierfür in dem mangelnden ethischen Interesse Luthers sehen. Angesichts des Römerbrief-Kommentars läßt sich dieser Vorwurf nicht aufrechterhalten. Denn für ihn gibt es keine andere Gerechtigkeit als die Erfüllung des Gesetzes, und zwar durch solche Werke, die aus der Liebe Gottes heraus mit Freudigkeit geschehen. Ist dies für den Menschen unmöglich, so ist es für Gott möglich. Das Gesetz wird nicht durch die Gerechtigkeit des Menschen, sondern durch die Gerechtigkeit Gottes erfüllt, der den Menschen gerecht macht, indem er ihn mit seiner Liebe erfüllt und damit zur Erfüllung des Gesetzes befähigt. Das eigentliche Motiv des Glaubens ist also bei Luther das Verlangen nach der Gerechtigkeit, d. h. nach der Erfüllung des Gesetzes. Daraus erklärt sich die sofort bemerkte und vielbesprochene Tatsache, daß es zweifelhaft sein kann, ob für Luther in seinen Anfängen der Glaube Heilsgewißheit ist. Denn was Luther will, ist nicht etwa eine Heilsgewißheit, die unabhängig ist vom moralischen Standpunkt des Menschen, sondern er will die Erfüllung des Gesetzes, d. h. die Erfüllung des Herzens mit der Liebe Gottes.

Aber der zweite Grundgedanke des Kommentars ist das Bekenntnis der bleibenden Unvollkommenheit des Menschen. Dieses bildet den Gegensatz zum katholischen Perfektionismus. Diese Tendenz ist in der protestantischen Dogmatik zur Tradition geworden. Indem die Heiligung in die Erlösung eingeordnet wurde, fiel der Ton auf die negative Seite der Tat Gottes, d. h. auf die Befreiung von der Sünde. Gleichzeitig wurde deren Unvollkommen-

heit und die tenacitas der Erbsünde betont. Da nun das Merkmal der Wirkung Gottes die Vollkommenheit ist, so wurde nicht klar, an welchem Kennzeichen die Heiligung sich als Wirkung Gottes erweist. Der Begriff der Vollkommenheit war der protestantischen Dogmatik nicht etwa nur durch die katholische Tradition aufgedrängt, sondern er stammte aus dem Neuen Testament, in dem er eine große Bedeutung hat. Nach der orthodoxen Tradition war die Rechtfertigung ein vollkommenes Werk Gottes, und deswegen bestand kein Bedenken, den Glauben als Vollkommenheit zu bezeichnen. Der Begriff der Vollkommenheit war also religiös in dem verfehlten Sinne einer Unterscheidung von einem sittlichen Begriff. Über diese Auffassung ist im wesentlichen auch Ritschl nicht hinausgekommen. Dies hängt damit zusammen, daß er einen direkt kausalen Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heiligung, Glaube und Werk, Freiheit über die Welt und Liebe als katholisch beurteilt mit der Begründung, daß die ethische Notwendigkeit der Liebe aus dem Glauben die eines freien Willensentschlusses sei. Voraussetzung ist also, daß durch die schöpferische Erzeugung des menschlichen Willens von Gott her die menschliche Freiheit ausgeschlossen sei. Sie steht unabhängig neben der religiösen Abhängigkeit. Der Zusammenhang zwischen beiden ist indirekt, indem durch die Erlösung eine Hemmung des Willens ausgeschaltet wird, nämlich das Schuldbewußtsein, das Mißtrauen gegen Gott. Das Christentum verläuft danach in zwei Zweckbeziehungen, einer religiösen und einer ethischen: „Freiheit von der Welt“ und „Reich Gottes“. Beide stehen nicht in einem teleologischen und also auch nicht in einem unmittelbar kausalen Zusammenhang. Infolgedessen werden auch die Begriffe der Kirche und des Reiches Gottes nicht in

einen kausalen Zusammenhang gebracht. Die Kirche ist ein religiöser, das Reich Gottes ein ethischer Begriff. Es wird sich zeigen, daß die Gründe dieser zwiespältigen Auffassung im Freiheitsbegriff liegen. Schließlich in dem Dualismus von Natur und Geist, nach welchem ein kausaler Zusammenhang nur im Gebiete der Natur gültig ist, während er auf den Geist bezogen eine Leugnung der Freiheit in sich schließen würde. Hiernach kann die Erlösung unmittelbar nur religiös verstanden werden. Auf die Ethik, vollends auf die Sozialethik, wirkt sie nur indirekt. Der Begriff der Vollkommenheit ist also bei Ritschl wie in der Orthodoxie ein religiöser, angewendet auf den Glauben. In dieser Theorie setzt sich die orthodoxe Zurückstellung der Heiligung vor der Rechtfertigung fort.

Im Unterschiede davon wird im Neuen Testament die Vollkommenheit in der Liebe gesehen. Sie ist also nicht etwas Negatives — Sündlosigkeit —, sondern etwas Positives.[37]) Diese neutestamentliche Auffassung mit ihrer Begründung und ihren Folgerungen hat sich, sehr zum Schaden der Ethik, in der modernen Dogmatik bis jetzt nicht durchgesetzt. Infolgedessen hat z. B. Troeltsch auf eine Begründung der Sozialethik auf das Prinzip der Liebe verzichtet. Im Grunde genommen gibt es nur eine absolute, individuelle Religion und nur eine individuelle Moral, also keine sich durchsetzende Sozialethik. Vielmehr über der individuellen Gewissensethik, deren Ziel rein formal ist, nämlich die geschlossene selbständige Persönlichkeit — über dieser steht eine Ethik der Kulturwerte. Die Gewissensmoral wird der Kulturmoral untergeordnet. Die Ethik hat immer nur die Wirkung, wie Troeltsch sich ausdrückt, den Lebensstrom einzudämmen, sie ist Hemmung, aber kein

positiver Trieb. Das Reich Gottes bleibt jenseitig, die reelle Lösung des ethischen Problems liegt im Jenseits.[38])

Dieser Pessimismus der Geschichte gegenüber und die entsprechende reine Verjenseitigung des Reiches Gottes hat sich von anderen Motiven aus in der Nachkriegszeit verstärkt. Das ist aber doch nur ein neuer Ausdruck der Tatsache, daß eine aus dem Prinzip der Liebe abgeleitete Sozialethik bisher fehlt. Dieser Fehler geht zurück bis ins orthodoxe System.

Die mangelhafte Durchführung der Erlösungslehre auf ethischem Gebiete zeigt sich nicht nur darin, daß die praktischen Probleme der Gegenwart ungelöst geblieben sind, sondern nach rückwärts auch in den Konflikten der Dogmatik mit dem Neuen Testament. Diese kommen in der Kritik des Neuen Testamentes zum Vorschein, weil der an das Evangelium angelegte Maßstab unwillkürlich der Orthodoxie entnommen wird. Insofern ist der kritische Theologe der verlorene Sohn eines orthodoxen Vaters. Für Paulus ist mit der Aufhebung der Schuld und also der Trennung von Gott durch die neue Gemeinschaft mit Gott diejenige Strafe der Sünde aufgehoben, die in ihrer kausalen Kraft liegt. Die Sünde wird mit der Nötigung zur Sünde, also mit dem Verlust der Willensfreiheit, gestraft. Die Erlösung besteht in der Wiederherstellung der Willensfreiheit, in dem Dienste der Gerechtigkeit, in welchem die gute Tat kausale Kraft bekommt und aus sich selber immer neue Güte erzeugt. Der kausale Zusammenhang des Willens faßt also die Reihe der guten Akte zusammen, während die physische Nötigung zum Sündigen überwunden ist. Dieser Gedankengang erschien, gemessen am orthodoxen System und seiner Verdünnung, in der Aufklärung mystisch oder perfektionistisch. Auf Grund der Tatsache, daß Paulus neben der deskriptiven

Ethik die Form des Imperativs beibehält, blieb nun nur übrig, zu behaupten, daß er angesichts der Wirklichkeit aus dem Himmel seiner Theorie gefallen sei. An der orthodoxen Theorie und ihren Abwandlungen gemessen erschien also Paulus als Schwärmer, weil man die Glaubensurteile, in denen seine Ethik so gut wie die des ersten Johannisbriefes verläuft, zu Erfahrungsurteilen herabsetzte und seine Theologie so verstand, als wäre sie wie die von Schleiermacher eine Beschreibung des christlichen Bewußtseins. In Wirklichkeit ist bei Paulus die Erlösung immer ein Werk Gottes, das in absoluten Urteilen beschrieben wird: Tod für die Sünde. Aber auch die Heiligung ist wie jede andere Beziehung der Erlösung eine objektive Tat Gottes, die sich durch den Glauben verwirklicht.[39])

Die dogmatische Lehre von der Heiligung ist hauptsächlich darum nicht genügend, weil man meinte, sie als Erlösung nur dann fassen zu können, wenn ihr Ziel negativ blieb: Überwindung der Sünde.[40]) Allein die Erlösung hat ein positives Ziel. Wenn man es als Freiheit bezeichnete, so hat man in der orthodoxen Theologie den Freiheitsbegriff formal und also leer gelassen. Dies zeigt sich besonders in der Ethik in der Art, wie das Verhältnis des Christen zur Natur aufgefaßt wird, denn hier kommt der Freiheitsbegriff nicht darüber hinaus, daß die Natur das Verhältnis zu Gott nicht stört. Darin zeigt sich einer der empfindlichsten Mängel der protestantischen Dogmatik und Ethik: die Unsicherheit der Natur gegenüber. Dieser Mangel ist in der modernen Dogmatik nicht überwunden worden. Im Zusammenhang mit Kants Kritik der Gottesbeweise erschien die Natur nur als Störung des Gottesbewußtseins oder, um einen Ausdruck Ritschls aufzunehmen, als Hemmung des Geistes, der durch die Religion über-

wunden werden muß. Die religiöse Naturbetrachtung ist z. B. bei Herrmann durchaus pessimistisch; sie spiegelt die Stimmung der Zeit des deutschen Materialismus wieder. Dieser naturlose Glaube sticht stark ab von der Frömmigkeit des Psalters. Man darf das nicht etwa mit der modernen Naturwissenschaft erklären, denn die Wirkung der Natur auf das Gottesbewußtsein ist direkt und vermittelt sich nicht durch die Naturwissenschaft. Die naturlose Theologie entspricht der gottlosen Naturwissenschaft, vor welcher die Theologen sich auf eine theologische Insel der Seligen zu flüchten pflegen, ungestört, aber auch unbeachtet.[41]) Dieser Fehler hängt damit zusammen, daß von der Scholastik ab bis zu Kant hin der stoische Naturbegriff in der Theologie geherrscht hat,[42]) anstatt des christlichen Begriffs der Schöpfung. Dieser ist in der modernen Theologie bedenklich zurückgetreten: die Theologie ist Heilslehre, die Lehre von der Schöpfung ist höchstens ein Unterbau. Dieser Fehler hängt auch mit der anthropozentrischen Methode der Theologie zusammen. Sobald die Theologie ernsthaft als das dargestellt wird, was sie ist, nämlich als Lehre von Gott, ist die Lehre von der Schöpfung ihre eigentliche Grundlage. Ihr Grundbekenntnis lautet: Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat. Der Fehler ist durch die Theologie des 19. Jahrhunderts nicht etwa korrigiert, sondern eher verschärft worden. Infolge der Kritik Kants wurde mit der Naturtheologie auch die stoische Synthese von Natur und Vernunft aufgegeben. An die Stelle trat ein Dualismus, dessen Folge auf dem Gebiete der Dogmatik es war, daß die Begriffe Natur und Welt gleichgesetzt wurden, so daß die Erlösung des Menschen von der Welt zu einer Erlösung des Geistes von der Natur wurde. Ein schwerer Fehler, der in der ganzen von Kant abhängigen

Theologie noch nicht überwunden ist. Nun ist aber die Erlösung ebensowohl eine Bejahung der Natur wie sie eine Bejahung des Gesetzes ist.

Aus dem Zurücktreten der Lehre von der Schöpfung folgte schon in der orthodoxen Dogmatik die Begründung der christlichen Lehre, statt in der Lehre von der Schöpfung in der Lehre vom Sündenfall. Schon die Notwendigkeit der Offenbarung liegt nicht in der Schöpfung, sondern in der Erbsünde. Der sündlose Mensch würde Gott ohne Offenbarung durch die Vernunft erkannt haben. Es ist klar, daß hier der aus der Antike stammende Vernunftbegriff zugrunde liegt, der auch vom Idealismus übernommen und gesteigert ist. Die Vernunft gilt als eine produktive Kraft. Die Offenbarung wird nur durch die Verdunkelung der Natur im Sündenfall begründet. Dieselbe Methode der Begründung im Sündenfall wirkt bis in die Sozialethik hinein nach, bis zum Eigentums- und zum Staatsbegriff. Dieser Fehler ist auch in der modernen Theologie noch lange nicht überwunden, darunter leidet die positive Auffassung der Versöhnung.

8.

Diese Mängel im Freiheitsbegriff hängen damit zusammen, daß die Erweckung des Glaubens nicht in vollem Sinne als Erlösung, d. h. als Befreiung verstanden wird. Nach dem orthodoxen System wird der Glaube gerade und nur im Moment der Entstehung als ein Erlebnis aufgefaßt, indem sich der Mensch rein passiv (mere passive) verhält. Dies geschah in dem Interesse, den Synergismus abzuwehren, die Alleinwirksamkeit der Gnade und damit den prädestinatianischen Gottesbegriff durchzuführen. Dieser Glaubensbegriff hat in der Lehre von der Bekehrung, von

der Heiligung, besonders aber in den Lehren von der Taufe und von der Kirche hemmend gewirkt. Man rechtfertigte mit ihm unter anderm die Kindertaufe. Der Wert des Kinderglaubens besteht darin, daß die Kinder dem Worte Gottes keinen Widerstand entgegensetzen können. Die Predigt widerspruchslos über sich ergehen zu lassen, erschien als der Glaube der orthodoxen Gemeinden. Es ist nicht zu verkennen, daß sich dieser Glaubensbegriff schon bei Luther findet, auch er beschreibt den entstehenden Glauben als reine Passivität: ehe die Gnade kommt, kann der Mensch um sie bitten; wenn sie kommt, so kann er weder beten noch tätig sein, sondern nur stille halten, auf Erkennen und Wollen verzichten, rein passiv sein.[43]) Hier zeigt sich der Einfluß der Mystik. Obgleich es klar ist, daß die Entstehung des Glaubens als ein Moment reiner Empfänglichkeit beschrieben werden soll, so wird diese doch von reiner Passivität nicht unterschieden. Dies ist der Ansatz der orthodoxen Formel von der vollkommenen Passivität des Menschen im Augenblick der Bekehrung. Die Beschränkung des Freiheitsbegriffs, die in dieser Auffassung liegt, ist in der modernen Dogmatik keineswegs überwunden, denn auch Schleiermacher faßt infolge seines Religionsbegriffs Gott als allwirksame Kausalität, und den Menschen und seinen Glauben Gott gegenüber als rein passiv auf. Diesen Fehler hat Ritschl, trotzdem er das kausale durch ein teleologisches Denken ersetzt hat, nicht korrigiert. Dem schaffenden Gott gegenüber erscheint der Mensch als rein passiv. Darauf laufen auch alle Beschreibungen der Bekehrung bei Herrmann hinaus, denn die immer wiederkehrenden Wendungen „von Gott überwältigt" oder durch den Eindruck der Person Jesu „ergriffen" werden, beschreiben die Entstehung des Glaubens als

Erfahren eines Eindrucks, bei welcher der Mensch in einer rein passiven Empfindung verharrt.[44])

Durch die Erneuerung des reformatorischen Gottesbegriffs und die Betonung des Machtgedankens in der Gotteslehre ist diese Tendenz verschärft worden. Besonders energisch hat das im Zusammenhange mit seinem Grundgedanken Schaeder ausgesprochen[45]): „Der Glaube ist tiefste Passivität." „Die Passivität, durch welche der Glaube charakterisiert ist, ist eine absolute." „Das Wort versetzt den Menschen in die Erfahrung absoluter Passivität." Den Fehler Schleiermachers sieht Schaeder nicht etwa in dem Passivitätscharakter, den der Glaube bei ihm hat, sondern nur in der Deutung, die er diesem passiven Glauben durch seinen Gottesbegriff gegeben hat. Wenn mit dieser Auffassung des Glaubens gesagt sein soll, daß der Glaube eine Schöpfung Gottes ist, so ist damit das reformatorische Evangelium ausgesprochen, und Schaeders Gedanke muß als evangelisch anerkannt und darf nicht bestritten werden. Aber die Formel von der absoluten Passivität des Glaubens geht doch selbst über die orthodoxe Lehre weit hinaus. Ist Gott Schöpfer des menschlichen Willens, so soll dieser nur als rein passiv aufgefaßt werden können; aber damit wäre die Erweckung des Glaubens doch keine wirkliche Erlösung. Die Freiheit des göttlichen und des menschlichen Willens sollen einander ausschließen oder einschränken. Aber als Erlösung wird die Bekehrung doch nur dann aufgefaßt, wenn aus der Freiheit des göttlichen, schöpferischen Willens nach der Regel, daß die Wirkung der Ursache, die Frucht dem Samen entspricht, auch im Menschen ein freier und eigener Wille entsteht — wenn also die Bekehrung als Befreiung verstanden wird. Gerade die Entstehung eines freien Willens ist der allerhöchste schöpferische Akt. Auch

in dem Einfluß von Mensch auf Mensch besteht die Höchstleistung darin, daß der andere durch den auf ihn ausgehenden Einfluß selbständig, und nicht darin, daß er passiv gemacht wird. Auch in diesem Verhältnis entsteht aus einem freien Willen ein freier Wille. Freiheit erweckt ein schöpferischer Akt nur dann, wenn er geistig verstanden wird, also nicht als reiner Machtakt, sondern vermittelt durch Wahrheit und Liebe, denn die Wahrheit gewinnt durch Überzeugung und die Liebe durch Vertrauen. Beides sind Akte freier Zustimmung und Einwilligung. Sie schließen eine Wahl und dadurch die Möglichkeit des Gegenteils in sich. Aber um die Anerkennung dieser Krisis kommt keine Theorie herum, wenn sie die Bekehrung nicht als Vergewaltigung auffassen will.

Dieses Interesse an der sittlichen Freiheit verfolgt Ritschl bei seiner Auffassung von Religion und Sittlichkeit. Allein der schöpferische Charakter des göttlichen Wirkens wird bei seiner Auffassung nicht gewahrt. Deswegen mußte auch Ritschl Luthers Gottesbegriff in der Schrift de servo arbitrio verwerfen.[46]) In der Reaktion gegen eine Theologie, aus der dieses Urteil folgt, befinden wir uns jetzt, freilich nicht in der sogenannten Lutherrenaissance, die durch Holl eingeleitet ist, wohl aber in der theologischen Bewegung, die Theodosius Harnacks „Luthers Theologie" wiedererweckt hat.

Der Fehler des orthodoxen Systems, der in dem Begriff des passiven Glaubens zum Vorschein kommt, ließ sich auch vom Vernunftbegriff Kants und des deutschen Idealismus aus nicht korrigieren, denn diese Vernunft ist aktiv, produktiv, gesetzgebend, schöpferisch. Korrigieren läßt sich der Fehler nur dann, wenn man erkennt, daß die Vernunft Rezeptivität ist und daß der Glaube ein Akt des Empfangens

ist; nicht Hingabe des Herzens an Gott, wie die Definition der Vermittlungstheologie lautete, sondern Hinnahme seiner Gabe, also weder Aktivität noch Passivität. Dieser Akt, durch den sich der Mensch einem Einfluß öffnet, liegt aller Aktivität zugrunde, ist die Saugwurzel, durch die unser geistiges Leben sich nährt, der tiefste Akt des Bewußtseins, des Willens und des Intellektes, der Vernunft: „Vernunft ist Vernehmen.“ Deswegen muß ja auch alles Unterrichten und Erziehen mit einem Geben beginnen.

Das Vertrauen, welches das Wesen des Glaubens ist, besteht also darin, daß sich der Mensch im Glauben einem Einfluß öffnet. Dies ist eine allgemeine und notwendige psychologische Funktion. Darin, daß der Mensch sich wechselnd nach der einen Seite hin öffnet, nach der andern verschließt, besteht der Grundakt seines Lebens. Diese formale Funktion ist in ihrer reellen Wirkung völlig abhängig von dem, demgegenüber sie ausgeübt wird. Wem der Mensch sich öffnet, der beeinflußt und bestimmt die Richtung seines Willens. Glaube ist niemals ein zielloses, leeres Verlangen, er ist ein empfangender Akt. Richtet er sich auf Gott, so öffnet er sich einem in den Menschen eingehenden Wirken Gottes, dem Geiste Gottes, d. h. durch den Glauben macht sich der Mensch zum Organ des Wirkens Gottes, oder, um die Bilder des Apostels zu gebrauchen, er gibt seinen Leib als Opfer Gott hin, macht seine Glieder zu Werkzeugen, zu Waffen der Gerechtigkeit Gottes, zu Gliedern am Leibe Christi, durch welche Christi Wille zur Tat wird. Die Betonung des Leibes und der Glieder in der Heiligungslehre des Paulus erklärt sich nicht etwa daraus, daß er in erster Linie an sexuelle Reize und deren Überwindung dächte, sondern daraus, daß es ihm nicht nur auf die Innerlichkeit der Gesinnung und des

Willens ankommt, sondern gerade darauf, daß dieser Wille zur Tat wird. Wenn nur diejenige Tat Wert hat, die im innersten Willen des Menschen entspringt, so liegt dem Apostel doch alles daran, daß dieser Wille zur Wirklichkeit wird. Das geschieht aber durch den Leib und die Glieder. Durch sie wird Gottes Wille getan. Der Geist bleibt Gottes Geist und wird zum Eigentum des Menschen nur durch den Glauben, der über sich hinausgreift. Aber wenn er nicht, wie in der neuplatonischen Mystik, mit dem Geist des Menschen verschmilzt, so geht er doch in ihn ein, er bleibt auch, wenn er im Menschen ist, über ihm. Aber er wird ausgegossen in sein Herz und wird zum Quellpunkt der Tat. Ebensowenig wie Paulus hat Luther ein Bedenken, den Geist Gottes als ein Innenwirken Gottes im Menschen zu beschreiben und von einem Ausgießen des Geistes in die Herzen der Menschen zu reden — ganz ohne die Sorge des modernen Dualismus, daß damit die Erlösung wie ein physischer Prozeß beschrieben würde. Im Kommentar zum Römerbrief verwendet er noch die mystische Formel, daß der Mensch sich leer macht, damit Gott ihn füllen kann. Er sieht darin die Demut Gott gegenüber, die Grundtugend des Christen, und in diesem Eingehen der Gerechtigkeit Gottes in den Menschen die Rechtfertigung, die deswegen darin besteht, daß Gott den Menschen gerecht macht, d. h. zur Erfüllung des Gesetzes befähigt.[47]) In dieser positiven Wirkung, nicht nur in der Befreiung von der Sünde, besteht die Erlösung. Sobald man Bedenken trägt, dieses Eingehen des Wirkens Gottes in den Menschen anzuerkennen, behält die Heiligung unvermeidlich einen negativen Charakter und erhebt sich nicht zu einer Tat in der Kraft Gottes.

9.

Diese Wirkung des Glaubens entspricht dem eigentümlichen Glaubensbegriff Jesu. Es ist allerdings, religionsgeschichtlich angesehen, nicht richtig, daß Jesus nach seinem eigenen oder der Apostel Urteil den Glauben erst begründet habe, so daß der Glaube der Christenheit sich ausschließlich auf die Geschichte Jesu gründe als der Ertrag, der aus seinem Wirken entstanden sei, mag man ihn nun Vorsehungs- oder Versöhnungsglauben nennen. Den Glauben setzt Jesus vielmehr als den religiösen Besitz Israels voraus, durch dessen Verlust die Gemeinde auf den Standpunkt der Heiden herabsinkt. Sowohl die Überwindung der Sorge als die Vergebung der Schuld ist nach Jesu und der Apostel Urteil ein Vorrecht Israels. Das folgt ohne weiteres daraus, daß Gesetz und Propheten als Offenbarung gelten.

Gleichwohl bedeutet die Wirksamkeit Jesu nicht nur tatsächlich, sondern auch nach seiner Absicht und nach dem Bekenntnis seiner Gemeinde eine Epoche in der Geschichte des Glaubens. Der eigentümlich neutestamentliche Glaube ist aber weder definiert mit der Formel Überwindung der Sorge noch mit der andern Befreiung von der Schuld und der Sünde. Selbstverständlich liegen diese Elemente im christlichen Glauben; aber das eigentümlich Neue und Epochemachende ist dies, daß der Glaube bezogen wird auf die Tat des Menschen. Jeder Glaube bekommt seinen Charakter durch die Not, die er überwinden, und das Ziel, das er erreichen will. Beides aber wird bestimmt durch den Inhalt der Offenbarung, des Wortes Gottes, auf das er sich gründet. Die Not, die durch die Glaubensforderung Jesu überwunden werden soll, ist die Ohnmacht

des Menschen zu einem Wirken, welches Erfolg hat. Die Verheißung Jesu besteht in dem Anteil des Menschen an der Allmacht Gottes. Sie ist der deutliche Reflex der Wundertätigkeit Jesu. Diese steht in einem kausalen und teleologischen Zusammenhange mit dem Glauben, den Jesus erzeugen will. Seine eigene Macht gibt ihm das Recht zu seiner Glaubensforderung. Geschichtlich ist dieser Zusammenhang von entscheidender Bedeutung. Sieht man in Jesus nur den Träger des Wortes Gottes und nicht auch den Träger seiner Macht und den Mittler seiner Tat, so sinkt der von ihm geweckte Glaube herab zum Vorsehungsglauben oder zur Gewißheit der Sündenvergebung. Allein in der Glaubensforderung Jesu wird der Gläubige nicht nur als ein Empfänger beschrieben, der Gottes Gnade erlebt, sondern als ein Täter, der in Gottes Macht handelt, ja: nicht nur als ein Täter, sondern als ein Gebieter. Die Befähigung zu einer Tat in Gottes Kraft, welche erst da beginnt, wo menschliche Kraft ihre Grenze hat, ist die Wirkung des Glaubens. Der Glaube kann alles. Dem entspricht das negative Urteil: Ohne mich könnt ihr nichts tun. Diese Glaubensforderung Jesu wird bestätigt durch den Widerhall im Bekenntnis der ersten Christenheit: „Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, Christus." Es gibt für Paulus innerhalb seiner Wirksamkeit keine unüberwindliche Schwierigkeit, kein unerfüllbares Gebot, kein unwiderstehliches Hindernis, keine unlösbare Aufgabe, keine unmögliche Tat, kein unerträgliches Leid, keine unstillbare Trauer, keine erdrückende Sorge. Alle diese Hemmungen sind nicht nur in dem Sinne überwunden, daß sie den Glauben nicht mehr stören, sondern das Entscheidende ist, daß sie auch die Wirksamkeit nicht mehr hemmen. Die tiefe Not, die Todesangst, die der Apostel hat durch-

machen müssen, überwindet er nicht nur im Glauben, sondern sie befähigt ihn, andere zu trösten (2. Kor. 1).

Wieviel spricht man doch vom urchristlichen Enthusiasmus, und wenn es einen solchen innerhalb des Apostelkreises gegeben hätte, so müßte man vor allen Dingen diese Steigerung des Glaubens auf eine absolute Höhe dahin rechnen und diesen Enthusiasmus dann auf Jesus zurückführen; denn dieser Glaube ist sein Werk. Aber gerade im ernsten Kampf gegen den urchristlichen Enthusiasmus, der ja unzweifelhaft als schwere Verirrung in die Gemeinde eingebrochen war, beschreibt Paulus die Liebe als Allmacht. Sie kann alles leisten, was sie soll, und alles leiden, was sie muß, sie ist erfinderisch, schöpferisch, frei, autonom. Von aller Schwärmerei unterscheidet sich dieser Glaube dadurch, daß er die menschliche Schwäche nicht leugnet und die Furcht bis zum Zittern, den Schmerz bis zu Tränen nicht verdrängt. Das Gebet des Apostels wird im äußeren Sinne des Wortes nicht erhört, aber gerade dazu, damit die Kraft Gottes in den Schwachen mächtig sei. Der Glaube verbindet sich mit der Furcht, die göttliche Kraft entsteht aus der menschlichen Ohnmacht, und durch die Unfähigkeit und Unbegabtheit des Apostels wirkt das Wort Gottes als eine schöpferische Kraft. Diese ursächliche Verbindung entgegengesetzter innerer Erlebnisse, am großartigsten im zweiten Korintherbrief ausgesprochen, unterscheiden den urchristlichen Glauben von allem Enthusiasmus, von jeder wahrheitswidrigen Übersteigerung. Man hat die Freiheit des Paulus oft genug verglichen mit der Stimmung der Stoiker, so bemerkt z. B. J. Weiß zu 1. Kor. 7, 30: „Hier scheint die stoische ἀταραξία durch," und doch gibt es kaum einen größeren Gegensatz als die nivellierte, gedämpfte, ausgeglichene Empfindung

der Stoiker oder die graue Gelassenheit der Mystiker und daneben die gewaltigen Stimmungsgegensätze, die Paulus gleichzeitig miteinander in sich zu einer Einheit verbindet. Hier wird nichts gelähmt und verdrängt, alles wird ausgesprochen, in dieser Fähigkeit besteht die völlige Freiheit des Erlösten.

Denn der Glaubensbegriff Jesu entspricht der Erlösungsbedürftigkeit bei Paulus. Die Stimmung, die sich Röm. 7 ausspricht, deckt sich nicht völlig mit dem Schuldbewußtsein, welches der orthodoxen Form des Christentums zugrunde liegt und sich in erster Linie in dem Verlangen nach Heilsgewißheit ausspricht. Mehr als dieses Schuldgefühl tritt die Empfindung der objektiven Macht der Sünde und dementsprechend der Ohnmacht und Unfreiheit des Menschen hervor. Von dieser Unfähigkeit, den Willen zur Tat zu erheben, von der Unfruchtbarkeit und Vergeblichkeit will der Apostel erlöst sein. Mit derselben Deutlichkeit tritt diese Form der Erlösungsbedürftigkeit, die Unfähigkeit, etwas zu wirken und zu leisten, „Frucht zu bringen", im Johannesevangelium hervor: „Ohne mich könnt ihr nichts tun." Dem entspricht auch hier der Glaube, der durch die Verbindung mit Jesus zum Fruchtbringen befähigt.

Damit ist das Ziel der Erlösung bestimmt. Sieht man sie nur in der Befreiung der Persönlichkeit von der Welt zur inneren Selbständigkeit und Geschlossenheit, so muß sie ihre Füllung im irdischen, bürgerlichen Beruf wie bei Ritschl oder in der Beteiligung an der menschlichen Kulturschöpfung wie bei Troeltsch suchen. Aber die Freiheit ist kein leerer formaler Begriff, sie besteht auch nicht nur darin, daß der Erlöste alles darf, was er will, sondern daß er alles kann, was er soll. Sie äußert sich nicht nur

in der Fähigkeit, in allen Lebenslagen Glauben zu erwecken, und in der Überzeugung, daß alle Erlebnisse zu unserm Heil mitwirken, sondern in der Gewißheit, daß sie alle zur Steigerung unsrer Wirkungsmacht beitragen, daß die Kraft Gottes in den Schwachen mächtig ist. Dabei denkt Paulus keineswegs nur an die Hemmungen des Wirkens, die vom Leiden ausgehen, sondern auch daran, daß jeder Besitz, jede Kraft und jede natürliche Begabung nicht zur religiösen Gefahr wird, vielmehr zum Guten mitwirkt. Auch diesem positiven Besitz des Menschen wird die gefährdende und verführerische Macht genommen. Dieser letztere Gedanke ist im kirchlichen Verständnis der Erlösung nicht ebenso zur Geltung gekommen, weil die Aufmerksamkeit sich überwiegend auf die Überwindung des Leides, aber nicht auf die ebenso wichtige Tatsache richtete, daß auch die natürlichen Güter und Gaben zum Guten mitwirken.

10.

Wenn die Freiheit nur eine Befähigung zum Glauben wäre, so wäre das Ziel der Erlösung individualistisch. Weil sie aber eine Ermächtigung zum Wirken ist, so ist das Ziel sozial, d. h. es ist die Gemeinde oder die Christenheit. Auch dies kann man als ein Ergebnis der neueren dogmatischen Arbeit bezeichnen, daß die Erlösung sich auf die Gemeinde bezieht. Sie ist nicht nur eine Gemeinde der Erlösten, sondern eine erlöste Gemeinde. Seit Schleiermacher, in der Erlanger Schule und von Ritschl ab bis in die Gegenwart hinein pflegt man das so zu begründen, daß die Erlösung ein schöpferischer Akt ist.[48]) Sie ist ein Akt Gottes, und alles Wirken Gottes ist im Unterschied vom menschlichen Wirken schöpferisch. Schöpferische Macht ist das Wesen und das alleinige Vorrecht Gottes. Wie der Erlösungsgedanke mit dem Offenbarungs-

glauben verbunden werden muß, so muß er im Schöpfungsglauben begründet werden. Von der Einsicht in den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung hängt die Normalität des Christenstandes ab. Seit Schleiermacher wird das so ausgedrückt, daß die Erlösung die Vollendung der Schöpfung ist, und daß sie in der Gründung der Gemeinde oder der neuen Menschheit besteht. Damit ist anerkannt — und das ist ebenfalls ein gemeinsames Ergebnis der dogmatischen Arbeit —, daß die Erlösung nicht aufgefaßt werden darf als Wiederherstellung des Standes der Unschuld, daß sie also ihre Begründung nicht nur in der Sünde und ihr Ziel in deren Aufhebung hat, sondern daß sich in der Form der Befreiung von Schuld und Sünde ein kreatorisches Wirken Gottes mit einem positiven, durch die Schöpfung gesetzten Ziel vollendet.

Besteht nun dieses Ziel in der Erlösung von der Welt, so wird dieses aufgefaßt, z. B. von Biedermann, als Erhebung des menschlichen Ich zu Gott, oder von Troeltsch als Emporhebung aus der Natur in den Geist, oder von Brunner als Erhebung des Menschen über sich selbst, Loslösung von dem Zustand, in dem er sich ohne sie als natürlicher Alltagsmensch befindet.[49]) Insofern entspricht die Erlösung der Erhöhung Jesu, sie ist der Übergang, die Erhebung aus der Welt ins Himmelreich, für das der Mensch schöpfungsmäßig berufen ist. Die anschauliche Darstellung der Idee, daß dieser Übergang für Jesus unmittelbar ohne den Tod möglich wäre, ist der Sinn der Verklärungsgeschichte.

Bei dieser Deutung wird indessen die Erlösung immer noch individualistisch aufgefaßt; überwunden wird diese Beschränkung nur dadurch, daß als das universale Ziel der Erlösung das Reich Gottes erkannt wird; denn dies ist das-

jenige Ziel Gottes, welches mit der Schöpfung gesetzt und durch die Geschichte erstrebt wird. Wenn dieses Ziel nun nur durch die Erlösung erreicht wird, so ist diese nicht nur ein individuelles Erlebnis, sondern erlöst ist **die Gemeinde**. Ihre Erlösung besteht darin, daß sie durch ihren Glauben befähigt ist, in Gottes Macht das Reich Gottes zu schaffen. Eben dies ist die schöpferische Allmacht, die dem Glauben verliehen ist. Wir sind zu Mitarbeitern Gottes berufen, und durch uns kommt das Reich Gottes. Gott schafft es durch die Geschichte und damit durch Menschen. Damit ist der Sinn der Geschichte erkannt. Aus dieser Erkenntnis ist die Philosophie der Geschichte entstanden. Zugleich ist damit der Zusammenhang zwischen Gemeinde und Reich Gottes begriffen, und zwar eine direkt kausale oder teleologische Verbindung. Der Zwiespalt zwischen Kirche und Reich Gottes, religiösem und ethischem Ziel Gottes, den Ritschl nicht überwunden hat, ist beseitigt. Es ist freilich nicht richtig, Kirche und Reich Gottes einander gleichzustellen, es ist aber auch verfehlt, sie auseinanderzureißen. Sie müssen wohl voneinander unterschieden, aber doch miteinander verbunden werden, und zwar nicht nur indirekt, sondern unmittelbar. Dies geschieht, wenn man erkennt, daß die Kirche das Werkzeug ist, durch welches Gott sein Reich bringt. Nur durch diese Erkenntnis hat man die Erlösung als Vollendung der Schöpfung verstanden, denn die Vollendung der Schöpfung ist das Reich Gottes, und nur wenn dieses durch die Erlösung gebracht wird, ist die Erlösung Vollendung der Schöpfung, während man die Kirche oder die Christenheit nicht als Vollendung der Schöpfung bezeichnen kann.

Der Begriff der Kirche oder der Gemeinde ist damit erweitert über den reformatorischen und orthodoxen einer

Gemeinde der Glaubenden hinaus. Weil sie eine Gemeinde der gläubigen Hörer des Wortes Gottes ist, so ist sie eine Gemeinde, die in Gottes Kraft wirkt und Gottes Werk schafft. Nicht die Einzelnen, sondern das Ganze ist das Subjekt dieser Tat, es ist ein gemeinsames Werk, und nicht um eine Ausstrahlung von Wirkungen handelt es sich, sondern um die Aufgabe, den bewußten und gewollten Zweck der Gemeinde. Denn einen Zweck bekommt sie hiermit, der über sie hinaus in der Zukunft liegt, aber nicht nur in der Welt, sondern in der Ewigkeit. Sie setzt das Werk Jesu fort, ihr Acker ist die Welt. Dazu ist nicht nur der Einzelne, sondern die Gemeinde erlöst, „damit sie in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene." Sie hat nicht nur den Zweck, ihren Glauben und damit sich selbst zu erhalten, sondern die Aufgabe, die Menschheit in den Dienst Gottes zu ziehen. Darum gehört zur Bestimmung des Wesens der Kirche die Mission, und es ist ein Zeichen, wie mangelhaft der Kirchenbegriff in der traditionellen Dogmatik ausgebildet ist, daß die Mission zur Bestimmung des Kirchenbegriffs in der protestantischen Dogmatik ernsthaft nur von Kähler verwertet worden ist.[50]) Auch der Widerstand, den Wichern und die Innere Mission anfänglich in den lutherischen Kirchen zu überwinden hatten, entwickelte sich aus der Herrschaft des orthodoxen Kirchenbegriffes. Die Kirche ist aber eine Gemeinschaft der Tat und nicht nur des Kultus.

Indem der Kirche mit dem Reiche Gottes ein Zweck gegeben wird, kommt die Schwungkraft in ihre Geschichte hinein. Denn ein noch so starker Stoß erweckt doch nur eine allmählich abnehmende Bewegung, während die Zugkraft des Zieles eine sich steigernde Kraft erzeugt. Darum haben nur zielstrebige Bewegungen auch Werbekraft. Eine

Gemeinschaft, sei es Volk oder Kirche, die ihre Kraft allein aus einer noch so großen Vergangenheit schöpft, hat nicht die Anziehungskraft, die ein in der Zukunft liegendes Ziel hervorruft. Darin und nicht in der Anpassung an die wechselnden Moden der Zeit liegt auch der Einfluß auf die neuen Generationen. Der eschatologische Charakter des Urchristentums war seine Kraft, und der Verlust dieses Grundzuges, auch in den Kirchen der Reformation, ist deren Schwäche. Einsetzen kann man sich dauernd nur für eine lebendige Bewegung, an der man mithandelnd beteiligt ist. Der Erlösungsgedanke ist eschatologisch in dem Sinne eines Zieles der Geschichte.

Nur dadurch wird auch die individuelle Hoffnung auf das ewige Leben wachgehalten. Wenn die Erlösung als Befreiung von Schuld und Sünde Erlösung von der Welt ist, so heißt das, positiv ausgedrückt: sie ist Berufung zum ewigen Leben. Aber der Glaube an das ewige Leben gehört zu den am meisten erschütterten Stücken der christlichen Religion. Es ist eine ernste, aber nicht zu bezweifelnde Tatsache, daß er, wenn auch häufig uneingestanden, selbst in der Christenheit erschüttert ist. In der Theologie drückt sich dies durch einen innerweltlichen Religionsbegriff aus und damit durch eine Auffassung des christlichen Glaubens, nach der er seinen Wert im geschichtlichen Leben bewähren soll. Die Hoffnung sinkt herab zu einer unbestimmten und resignierten Erwartung, die nicht mehr die Kraft eines Motivs haben kann. Den Grund hierfür kann man nicht nur in dem unwillkürlichen Einfluß des modernen Materialismus sehen. Jedenfalls kann man nicht erwarten, daß diese Unsicherheit durch eine neue Naturphilosophie oder Weltanschauung überwunden wird. Erweckt und begründet wird die Hoffnung nur durch den

Glauben an den Schöpfer-Gott. Festgehalten wird die Hoffnung auf das ewige Leben nur innerhalb einer Gemeinde, die für die Ewigkeit lebt. Nur indem ein Gedanke zum Motiv wird, wird er zur Überzeugung. Denn nicht nur der Glaube ruft die Tat hervor, sondern auch die Tat wirkt auf den Glauben zurück.

Hinter der Erlösung von der Welt steht im neutestamentlichen Evangelium und in der reformatorischen Theologie die Erlösung aus der Hölle. Die religionsgeschichtliche Forschung hat uns an den Gedanken gewöhnt, die Erlösung vom Teufel oder vom dämonischen Reich oder von der Hölle als mythischen Ausdruck für die Erlösung von der Welt anzusehen. Allein mit diesem Ausdruck ist ein reelles Erlebnis gemeint, welches sich im menschlichen Bewußtsein als Erlösung von der Höllenangst spiegelt. Sieht man diese im reformatorischen Zeitalter als Ertrag der mittelalterlichen Bußdisziplin an, also doch als Wirkung des geschichtlichen Milieus, so ist sie damit nicht als rein geschichtliche Erscheinung erklärt, denn wenn sie auch in der Gegenwart zurückgedrängt ist, so hat diese Verdrängung doch nur die Folge, daß sie in anderen Formen ins Bewußtsein tritt, die darum schwerer zu überwinden sind, weil ihr eigentlicher Grund sich verbirgt. Aber Verzweiflung, auch wenn ihr religiöses Motiv nicht ins Bewußtsein tritt, ist in der Gegenwart nicht seltener als zu allen Zeiten.[51]) Als Möglichkeit, als Gefahr liegt sie immer unterhalb unseres Bewußtseins. Wird sie zur Tatsache, so nimmt sie die Form der Gewißheit des Unheils an. Aber es widerspricht freilich der Erfahrung, daß diese Gefahr immer zur Tatsache wird. Auch der Anschluß an Luther darf dessen Entwicklung nicht zum Dogma machen. Der natürliche Zustand ist nicht die Gewißheit des Unheils,

sondern die Ungewißheit des Heils, d. h. nicht die Hölle, sondern die Welt. Darf also die religiöse Entwicklung Luthers nicht methodistisch dogmatisiert werden, so ist doch die Voraussetzung der Erlösungslehre, wenn nicht die Tatsache, so doch die Gefahr der Verdammnis und der Hölle, die als Möglichkeit unterhalb unseres Lebens liegt, ebenso wie das Reich Gottes über ihm. Wenn deswegen die letzte Bitte des Vaterunsers nicht lautet: Errette uns aus dem Bösen, so bittet sie doch: Bewahre uns vor dem Bösen.[52]) Erst in dieser Bewahrung vor der Hölle, d. h. vor dem Zorn Gottes, der in der Höllenangst des Gewissens zum Bewußtsein kommt, vollendet sich die Erlösung. Diese Erkenntnis ist durch die Erfahrung Luthers der evangelischen Christenheit unauslöschlich eingeprägt. Es wäre eine schwere Versäumnis, wenn solche Erlebnisse psychiatrisch beurteilt und den Psychoanalytikern zur Behandlung überlassen würden. Die Gefahr, daß der Seelsorger durch den Arzt verdrängt wird, ist ohnehin groß genug.[53]) Denn es handelt sich nicht um Heilung einer Krankheit, sondern um Versöhnung mit Gott.

11.

Indem als Ziel der Erlösung das Reich Gottes erkannt wird, ist die Erlösung zu einem Problem der Philosophie der Geschichte geworden, wie dies Schleiermacher, Hofmann, Ritschl und Troeltsch gefordert und jeder in seiner Weise durchgeführt haben. Sie ist Geschichte im höchsten Sinn des Wortes, d. h. ein Erlebnis und damit zugleich eine Aufgabe der Christenheit. Denn wenn das Reich Gottes von Gott durch die Christenheit in der irdischen Geschichte gebracht wird, wenn also die Christenheit zum Organ des Wirkens Christi wird, so ist damit gesagt, daß

sie auch in dem Werk der Erlösung Mitwirker Christi ist. Deswegen kann Paulus sagen, daß die Schöpfung auf die Offenbarung nicht nur des Sohnes, sondern der Söhne Gottes wartet. Diese Aussicht hat nicht nur eschatologische Bedeutung, denn das Evangelium, welches das Wirkungsmittel der Christenheit ist, ist eine Kraft der Errettung, und Paulus kann sagen, daß er durch sein Leiden voll mache, was noch fehlt an dem Maß der Trübsal Christi, um sie an seinem Fleisch zu erstatten für den Leib Christi, nämlich für die Gemeinde, Kol. 1, 24. Die Erlösung ist das Werk Gottes, durch welches in der Geschichte und durch sie sein Reich geschaffen wird. Ist sie aber Geschichte, so ist sie damit nicht Entwicklung,[54]) denn dies ist ein Naturbegriff. Geschichte aber ist Tat. Die genannten Theologen haben, abhängig von der Geschichtsphilosophie ihrer Zeit, den Fehler, die Geschichte als Entwicklung aufzufassen, nicht mit Bewußtsein vermieden. Wenn man die Erlösung als die Erhebung aus der Welt ins Himmelreich versteht, so ist sie keine immanente Entwicklung, sondern sie geht hindurch durch den Tod, wie Christus durch den Tod hindurch erhöht wird. Erlöst ist die Gemeinde dadurch, daß sie mit Christus stirbt und aufersteht, d. h. dadurch, daß das in diesen Taten liegende Urteil Gottes im Glauben von ihr anerkannt und damit an ihr vollstreckt wird. Die Voraussetzung für die Wiedergeburt ist der Tod. Nur durch ihn hindurch entsteht der neue Mensch, nicht durch eine Überhöhung und Vollendung des alten Menschen. Allerdings ist die Erlösung eine Vollendung der Schöpfung. Wenn sie dies nun so ist, daß sie von der Sünde erlöst, so ist damit gesagt, daß jede Sünde in der Verkehrung eines an sich berechtigten, schöpfungsmäßigen Triebes ihre Wurzel hat. Darum gehört zur Erlösung, daß dieser berechtigte Trieb befreit wird und

zur Ausführung kommt. Aber dies geschieht dadurch, daß er zunächst völlig verneint und getötet wird. Die christliche Liebe entwickelt sich nicht aus der natürlichen Liebe, sondern sie entsteht nur so, daß mit dem Haß auch die natürliche Liebe zunächst überwunden wird, um in der Liebe Gottes in geheiligter Form wiederzukehren. Sie entsteht nicht dadurch, daß der Egoismus erweitert, sondern dadurch, daß er getötet wird, d. h. die Erlösung ist Wiedergeburt, ein Sterben und Auferstehen, und dies bleibt sie auch als Geschichte, und eben dadurch unterscheidet sie sich von aller Entwicklung. Ein schöpferischer Prozeß ist die Geschichte nur dadurch, daß sie zuerst ein Gericht ist. Dieser Gedanke der dialektischen Theologie ist unzweifelhaft eine evangelische Wahrheit, wenn er auch nicht dahin überspannt werden darf, daß der schöpferische Prozeß innerhalb der Geschichte geleugnet oder verjenseitigt oder nur in der Form des Gerichtes anerkannt wird. Vielmehr ist umgekehrt das Gericht auch innerhalb der Geschichte nur die negative Kehrseite eines schöpferischen Prozesses, denn so wahr es ein Urteil über die Welt ist, so wird doch damit weder das Wohlgefallen Gottes an der Schöpfung noch das „Wohlgefallen, das Gott an uns hat", nämlich an der Christenheit, aufgehoben. Dem Sterben folgt ein Auferstehen, und das ewige Leben ist Gegenwart.

Dieses Sterben und Auferstehen ist das Tragen des Kreuzes Christi in seiner Nachfolge. Es ist falsch, darunter nur das im Glauben getragene natürliche Leid zu verstehen, wie es auch im orthodoxen System geschieht. Das ist ebenso falsch, wie wenn der Dienst Gottes, das Trachten nach dem Reiche Gottes, im irdischen, bürgerlichen Beruf gesehen wird. Vielmehr besteht das Tragen des Kreuzes in dem Erleiden des göttlichen Gerichtes über die Welt,

des Gerichtes, durch welches Gottes Gnade kommt. Sofern zu diesem erlösenden Gericht auch alles Leid gehört, gehört dieses auch zum Kreuz. Das willige Ertragen desselben als eines göttlichen Urteils ist das Tragen des Kreuzes. Es gehört zur Bedeutung Kierkegaards, diesen Unterschied zwischen dem Kreuz und dem natürlichen Leid hervorgehoben zu haben und, wenn auch in einseitiger Zuspitzung auf das Martyrium und mit überreizter Kritik an der Kirche, doch an das Kreuz in diesem Sinne als an das Kennzeichen der Christenheit erinnert zu haben.[55])

Diese Auffassung der Erlösung hat eine grundlegende Bedeutung für die Ethik, indem sie zeigt, daß die Bekehrung nicht nur eine allgemeine Voraussetzung der christlichen Sittlichkeit ist, sondern daß das ganze christliche Leben in allen seinen Äußerungen nur durch dieses Sterben und Auferstehen hindurch entsteht, und darum das Merkmal des Kreuzes an sich trägt.

Weil die Erlösung Geschichte geworden ist, Ewigkeit innerhalb der Zeit, so ist sie immer zugleich ein Jetzt und ein Einst, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Glaube und Hoffnung, Haben und Suchen, Sein und Werden, Besitz und Ziel, Gabe und Aufgabe. Beide Pole in ihrer Spannung halten die Bewegung im Gleichgewicht. Zwischen ihnen besteht die Wechselwirkung einer gegenseitigen Begründung, und diese ist das Merkmal des Lebens. Wegen dieser Spannung tritt die Erlösung zugleich in der Form des Glaubens und der Hoffnung in unser Bewußtsein ein. Denn der Glaube besteht darin, daß ein künftiges Gut vorweggenommen und in die Gegenwart hereingezogen wird, daß etwas Ewiges und also Jenseitiges als gegenwärtiger Besitz ergriffen wird. Dies ist möglich, weil die Erlösung nicht nur auf einem Worte Gottes, sondern auf einer Tat

Gottes beruht, durch welche die Ewigkeit in die Zeit eintritt. Denn das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit ist nicht ein ausschließendes, sondern ein kausales. Wenn die Ewigkeit die Zeit hervorbringt, so geht aus ihr eine die Zeit überdauernde, d. h. eine ewige Wirkung hervor. Zeitliche Taten, die ihren Grund in der Ewigkeit haben, haben in ihr auch wieder ihr Ziel. Weil Jesus der aus dem Himmel gekommene Sohn Gottes ist, so ist sein Wort das Reich Gottes.

12.

Aus dieser Gewißheit des Zieles, die darin begründet ist, daß es vorläufig erreicht ist, ergibt sich, daß zur Erlösung die Überwindung der Sorge gehört, denn sie besteht darin, daß der Verlauf des äußeren Lebens von der Weltregierung Gottes als dessen Schickung erwartet und hingenommen wird. Damit wird der Fatalismus der Schicksalsidee und die aus ihr folgende Resignation überwunden. Diese ist reine Passivität. Aber der Vorsehungsglaube ist nicht Passivität, denn er besteht darin, daß der Mensch zunächst auf seinen eigenen Willen Gott gegenüber verzichtet, auch in bezug auf den Inhalt seines äußeren Lebens. Denn darin besteht die Sünde, Gott gegenüber an einem eigenen Willen festzuhalten, gleichgültig, welches sein Inhalt ist. Nur die Erlösung vom Eigenwillen ist die Erlösung vom Ich. Aber aus diesem Untergang des Eigenwillens entsteht keine Willenlosigkeit, sondern ein neuer, aus Gott geschöpfter und darum eigener, freier und selbständiger Wille, dessen Ziel nicht mehr die Selbsterhaltung ist, sondern das Opfer, der auch den eigenen Lebensgang in den Dienst des Reiches Gottes stellt und die Erhaltung des Lebens nicht zur Lebensaufgabe macht, sondern der Fürsorge

Gottes überläßt. Also ist auch der Vorsehungsglaube, die Überwindung der Sorge, nicht ein Stück der natürlichen Religion, sondern der Ertrag der Erlösung: er entsteht durch Bekehrung. Aber religionsgeschichtlich ist es nicht richtig, ihn in der Versöhnung so zu begründen, daß er als das geschichtliche Ergebnis des Wirkens Jesu und damit als Inhalt des Versöhnungsglaubens erscheint, wie das in Ritschls Theologie geschieht. Der Vorsehungsglaube wird von Jesus vorausgesetzt als der Glaube, durch den sich die Gemeinde Israels über die Heiden erhebt und durch dessen Verlust die Jünger Jesu auf die religiöse Stufe der Heiden herabsinken. Er ist begründet in dem Glauben an den Schöpfer, aber auch mit dieser Begründung und nicht erst mit der Entstehung im Wirken Christi ist die Erweckung des Vorsehungsglaubens eine Erlösung und Bekehrung, d. h. der Mensch wird durch ihn über die Natur erhoben und auf das Schöpfungsziel, das Reich Gottes, hingewendet. Durch jede Offenbarung dieses Weltzieles, in der es zum eigenen Ziel des Menschen wird, wird die Sorge überwunden. Insofern sein Wirken eine Offenbarung des Reiches Gottes ist, hat Jesus religionsgeschichtlich diesen Vorsehungsglauben geweckt, und zwar durch seinen eigenen Vorsehungsglauben. Dieser ist messianisch. Er bezieht sich auf das Ziel Jesu, auf seinen Beruf, das Reich Gottes. Alles, was Jesus erlebt und erleidet, dient diesem Ziel und ist ihm untergeordnet; für diesen Beruf ist er geboren und gekommen, er wird dafür ausgerüstet, erhalten und versorgt, es kann ihm nichts geschehen, ehe er ihn erfüllt hat; es droht ihm keine Gefahr, es schadet ihm keine Not; er hat, was er gebraucht, alles gehört ihm und steht ihm zur Verfügung. Der Vater gibt ihm alles, was er nötig hat; andererseits ist jeder Moment seines Lebens von Gott

bestimmt, er führt kein Privatleben; sein ganzes Leben steht unter einer festen göttlichen Leitung; es wird ihm nichts vorenthalten, aber auch nichts erspart; er muß beständig auf seinen eigenen Willen verzichten, um den Willen Gottes zu tun; er wird seinem Berufe erhalten und geopfert. Bis zu diesem Moment kann ihm nichts schaden und nichts fehlen, es ist der Vorsehungsglaube des 91. Psalms, der Vorsehungsglaube des Sohnes Gottes und damit das Vorbild des Glaubens der Kinder Gottes. Insofern also bedeutet das Wirken Jesu eine Epoche auch für den Vorsehungsglauben, nicht als hätte er ihn hervorgerufen, sondern er hat ihn auf diese Höhe der Einordnung in das Reich Gottes gehoben.

13.

Der Erlösung entspricht die Stimmung der christlichen Gemeinde. Das Wort Nietzsches: „erlöster müßten sie mir aussehen," ist, gemessen am Neuen Testament und auch an der Orthodoxie, eine unberechtigte Kritik. Soll die Betrachtung des Neuen Testamentes und der Geschichte der Christenheit nicht dogmatisch, sondern religiös, religionsgeschichtlich sein, so darf sie nicht nur auf den Gebrauch traditionell gewordener Bilder und Literaturformen achten. Einen der feinsten Maßstäbe für die Beurteilung der Religionsgeschichte gibt die Beachtung der sie begleitenden und umschwebenden Empfindungen an die Hand. Sie sind allerdings schwer faßbar, weil sie sich jeder rein intellektuellen oder moralisierenden Auffassung der Religionsgeschichte entziehen und die besondere Fähigkeit der Einfühlung verlangen. Auch die Empfindungsschwingungen, welche die Religionsgeschichte begleiten, sind keineswegs regellos, zufällig oder individuell, sondern sie sind ebenso

einem kausalen Zusammenhang unterworfen wie die Geschichte selbst. Sie begleiten die geschichtlichen Ereignisse und die inneren Erlebnisse wie die Melodie einen Text. Eine wirklich religionsgeschichtliche Forschung muß die Beweglichkeit haben, die Stimmung einer Zeit mitzufühlen. Weil es eine Stimmung der Geschichte gibt, so gibt es auch eine Geschichte der Stimmung und nicht nur eine solche des christlichen Gedankens und der kirchlichen Tat. Ein Gradmesser ist natürlich die religiöse Kunst und Poesie, aber nicht sie allein. Über dem ganzen Leben aller geschichtlichen Gemeinschaften schwebt eine wechselnde Beleuchtung, die keineswegs der von unten kommende Reflex äußerer Erlebnisse ist, sondern von innen, und das heißt von oben, kommt. Die geflissentliche Aufmerksamkeit auf den Stimmungswert der Frömmigkeit lag der Reformationszeit noch fern, das Geschlecht der Reformation war männlich und derb. Luther warnt davor, auf das Fühlen zu achten oder Wert zu legen. Noch härter war in dieser Beziehung das Zeitalter der Orthodoxie. Das reflektierte Interesse für die Empfindung setzt erst im 18. Jahrhundert mit der beginnenden Erweichung des geistigen Lebens ein und hat eine seiner Quellen im englischen Sensualismus. Die orthodoxe Dogmatik sieht als den Empfindungsertrag der Erlösung vor allem den Frieden an und versteht darunter das von Furcht befreite Gewissen, dessen Billigung ein Widerhall des Wohlgefallens Gottes ist. Diese Lehre erschöpft das Bewußtsein der christlichen Gemeinde nicht ganz. Die vorherrschende Stimmung, die das Urchristentum beherrscht, ist die Freude. So wenig es eine reflektierte Aufmerksamkeit auf die Empfindung im Neuen Testament gibt, so lebhaft und kraftvoll spricht sich die Freude aus. Sie ist von äußeren Erlebnissen nicht nur völlig unabhängig,

sondern sie steht in einem Kontrast zu ihnen, der sich von den Seligpreisungen an durch das Neue Testament hindurchzieht und eine besondere Beachtung verdient. Sie ist keine natürliche, sondern eine religiöse Empfindung. Sie kommt nicht von außen, sondern von oben, und d. h. von innen. Darum ist sie nicht relativ, sondern vollkommen. Die vollkommene Freude ist die Stimmungsbeleuchtung, unter der besonders das Johannisevangelium steht, und zwar nicht nur die Abschiedsreden, wie Wellhausen meint, sondern die ganze Geschichte Jesu von Johannes dem Täufer ab. Es ist die Freude Jesu, die Stimmung, die ihn erfüllt und die er auf die Seinigen überträgt. Wie sie nicht aus der Welt stammt, so kann auch niemand sie nehmen. Diese von oben kommende Beleuchtung entspringt und entspricht dem Gottesbewußtsein: weil Gott Licht ist ohne jede Finsternis, so erweckt er auch eine vollkommene Freude. Sie begleitet die ganze Wahrheit und die vollkommene Liebe. Die Stimmung Jesu wird als eine gleichmäßige Freudigkeit geschildert, die niemals aussetzt. Sie entspricht dem Ewigkeitsbewußtsein, welches der tragende Hintergrund seines gesamten Selbstbewußtseins ist. Auch durch die Momente ratloser Angst, die der Evangelist nicht verschweigt, stellt sie sich alsbald wieder her. Sie begleitet auch das Leiden Jesu und spricht sich in seinem letzten Gebet ungehemmt aus. Darum erweckt er sie auch durch den Eindruck seiner Person. Alle spezifischen Formen und Äußerungen der Frömmigkeit, Glaube, Liebe, Hoffnung, Gebet, Heiliger Geist verbinden sich in der ersten Christenheit mit dieser übernatürlichen Freude. Sie ergibt sich aus der Erhörung des Gebetes, wie es erst durch Jesus möglich ist. Sie ist ein Kennzeichen des Heiligen Geistes und begleitet das gelingende Werk.

Weil diese Freude nicht weltlich ist, so verbindet sie sich mit einem tiefen Ernst. In den beiden Evangelien, in denen sie besonders hervortritt, bei Johannes und Lukas, ist wohl von Tränen Jesu, aber in keinem Evangelium von Gelächter im Jüngerkreise die Rede. Trotzdem hat die Freude auch in den Evangelien nicht den Charakter der Gelassenheit: ist sie nicht übermütige Lust, so wird doch bei Jesus wie bei den Jüngern in den Evangelien und in der Briefliteratur gerade in der Verfolgung von jubelnder Freude gesprochen. Wieviel spricht man doch vom Gegensatz des Christentums gegen den Eudämonismus; aber der profane Ernst des ethischen Rigorismus, der bleigraue Himmel, der über ihm lastet, liegt dem Neuen Testament vollkommen fern. Freilich erwartet die Christenheit keine Lust und lebt nicht in Lustigkeit. Das physische Lustgefühl liegt in einer anderen Sphäre als die Freude, die über der irdischen Finsternis schwebt. Eben darum wird diese auch durch kein physisches oder irdisches Unlustgefühl gehemmt, begrenzt oder gedämpft. Die gedämpfte Stimmung der Stoa, dieses Grau in Grau, in dem sich alle Farben mischen, ist nicht zu vergleichen mit dem Schwung, der die christliche Gemeinde innerlich bewegt. Wenn man jeden inneren Besitz, der über die Mittelmäßigkeit hinausgeht, als Enthusiasmus bezeichnet, so würde vor allen Dingen diese Freude zur urchristlichen Schwärmerei gehören. Gewiß ist sie im eigentlichen Sinn des Wortes wunderbar, aber von jeder Schwärmerei unterscheidet sie sich dadurch, daß sie sich mit entgegengesetzten Stimmungen kausal verbindet. „Mit Furcht und großer Freude" ist die Gemeinde seit der Auferstehung Jesu erfüllt. Die Freude verbindet sich mit der Angst der Welt und mit der Furcht Gottes. Mit besonderer Kraft spricht sich diese coincidentia oppositorum

bei Paulus aus. Unmittelbar neben dem mächtigen Ausdruck einer Versöhnung mit Gott, die durch nichts gestört werden kann und die Drohungen irdischer und überirdischer Gewalten nicht mehr fürchtet, steht der Ausdruck tiefer Traurigkeit und eines Schmerzes ohne Unterlaß, welcher wünscht, von Christus weg verdammt zu sein, Röm. 8 u. 9. Die gewaltige Spannung, die das Selbstbewußtsein nicht sprengt, ist wieder im eigentlichen Sinne des Wortes wunderbar. Sie spricht sich in unvergleichlicher Kraft besonders im zweiten Korintherbrief aus: „Traurig, aber allezeit fröhlich.“ Eben darum ist der Apostel auch innerlich frei von der Freude, er kann sich freuen, als freute er sich nicht. Wie für Johannes die vollkommene Freude, so ist für Paulus die immerwährende Freude die Stimmung der Christenheit. Er sieht deswegen mehr noch als im Mitleid in der Mitfreude, die den Neid überwindet, das Kennzeichen der Liebe. Wenn diese Freude sich mit der Hoffnung verbindet, so wäre es trotzdem falsch, sie als eschatologische Stimmung zu bezeichnen. Sie bezieht sich auf einen Schatz im Himmel, den die Gemeinde schon jetzt hat. Unter den Synoptikern spricht sich bei Lukas, der dem Paulus besonders nahe steht, diese Freude am lebhaftesten aus. In dieser wie in vielen andern Beziehungen bildet er den Übergang zu Johannes. Das Evangelium ist große Freude, wie denn die Apostel durch ihre Predigt nicht den Glauben beherrschen, sondern zur Freude verhelfen wollen. Diese Freudigkeit, die die Gemeinde erfüllt, ist ein großer Teil ihrer Werbekraft. Ausdrücklich spricht sie aus, daß sie mit Freude nicht nur glaubt, liebt, hofft und betet, sondern auch leidet und den Lauf vollendet.

Von allem Enthusiasmus unterscheidet sich die Leidensfreudigkeit, die sich im Neuen Testament überschwenglich

ausspricht, dadurch, daß sie den Schmerz nicht verschweigt oder verleugnet, unterdrückt oder verdrängt, so daß er nachher nur in einer gewaltsamen Reaktion zurückkehrt, — sondern daß sie ihn zu Worte und zu seinem Rechte kommen läßt auch bei Paulus bis zu Tränen, deren er sich nicht schämt. Das Leid wird überwölbt und beherrscht durch die Freude. In der siegreichen Kraft, in der dies immer wieder gelingt, wird die Erlösung erlebt.

An diesem Maßstab läßt sich die Höhenlage des Christentums jeder Zeit feststellen. Sie steigt und sinkt, und die begleitende Empfindung zeigt diese Schwankungen an. Wenn die protestantische Orthodoxie zur Vergangenheit geworden ist, so war sie doch ein in seiner Art ganzes Christentum. Daß die Glocke keinen Sprung hat, zeigt sich an dem vollen Ton, den sie in dem Jahrhundert des Dreißigjährigen Krieges geben konnte. Denn in seiner Freudigkeit steht das Kirchenlied wieder auf der Höhe der neutestamentlichen Frömmigkeit, neben Luther auf den großartigsten Ausdruck gebracht von Paul Gerhardt:

„Mein Herze geht in Sprüngen
Und kann nicht traurig sein,
Ist voller Lust und Singen,
Sieht lauter Sonnenschein."

Wenn uns in der Gegenwart dieser Höhenstand nicht nur unerreichbar, sondern überstiegen erscheint, so zeigt sich in diesem wie in so vielen andern kritischen Urteilen über das neutestamentliche Christentum nichts weiter, als daß wir noch nicht wieder den Höhepunkt eines in seiner Art ganzen Christentums erreicht haben. Und doch ist uns in der Gegenwart, wo die pessimistische Vergiftung in den Adern der Kulturwelt kreist und ihren Organismus zu zersetzen droht, nichts nötiger als das Evangelium von der Erlösung,

das uns von der Welt befreit. Ihm zu einem vollen Ausdruck für das gegenwärtige Geschlecht zu verhelfen und damit eine Gemeinde zu erhalten, die eine Stätte vollkommener Freude ist, dazu ist auch die Theologie berufen.

14.

Mit der Aufgabe, die Stimmung der erlösten Gemeinde dem Geschlecht der Gegenwart und der Zukunft zu erhalten, ist das letzte Problem berührt, mit dem wir uns zu beschäftigen haben, nämlich die Frage, ob der christliche Erlösungsgedanke dem Erlösungsbedürfnis der Gegenwart entgegenkommt und es befriedigt. Denn das Erlösungsbedürfnis hat seine Geschichte. Es wechselt nicht regellos, sondern es entwickelt sich in einem fortlaufenden geschichtlichen Zusammenhang, weil es in die Geschichte der Menschheit verflochten ist. Schon das Erlösungsbedürfnis Luthers unterscheidet sich von dem Augustins und beide wieder von dem des Apostels Paulus. So pflegt man denn hervorzuheben, daß auch das Erlösungsbedürfnis der Gegenwart einen eigentümlichen Charakter hat, dem die Predigt und Seelsorge sich anpassen muß. Freilich muß man bei dieser Aufgabe besonders aufmerksam darauf achten, daß man sich durch das wirkliche oder angebliche Erlösungsbedürfnis der Gegenwart nicht in eine Richtung leiten läßt, in welcher eine wirkliche Hilfe nicht zu finden ist. Jede Erlösung ist immer eine Umkehr von der Richtung, in der der Mensch steht. Wer helfen will, muß führen, aber nicht folgen. Es kommt also darauf an, zu untersuchen, ob und inwiefern die modernen Erlösungsmethoden in die christliche Erlösung aufgenommen sind. Wenn eine Entwicklung im Erlösungsbedürfnis anerkannt wird, so braucht dabei nicht verkannt zu werden, daß in der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit

ein zeitloses Element vorwaltet, ein Grundzug, der immer und überall derselbe ist. „Der Mensch bleibt immer, der er ist.“ In seinem tiefsten Wesen — und um dieses handelt es sich in der Erlösung — geht er nicht auf in der Zeit. Deswegen darf der christliche Erlösungsgedanke nicht auch in einen Historismus hineingezogen werden, für den es nichts Überzeitliches mehr gibt. Das geschieht aber gerade dann, wenn man vielleicht mit Protest gegen den theologischen Historismus die Erlösungsbedürftigkeit der Gegenwart als etwas von aller Vergangenheit völlig Verschiedenes ansieht. Auch durch die schärfsten Krisen hindurch wirkt die Vergangenheit nach, und keine Gegenwart kann anders verstanden werden als geschichtlich, durch Bloßlegen ihrer Wurzeln in der Vergangenheit. Aber gerade darum, weil die Geschichte ursächlich wirkt, nimmt das allgemeine Erlösungsbedürfnis unter dem Einfluß der Geschichte immer neue Formen an, die von einem regellosen Wechsel dadurch verschieden sind, daß sie in einem fortlaufenden geschichtlichen Zusammenhang stehen.

Das Erlösungsbedürfnis, auf welches das reformatorische Evangelium antwortet, setzt das Schuldgefühl voraus, nicht etwa als Wirkung des Milieus, welches durch die mittelalterliche Bußdisziplin erzeugt war, sondern als Reflex eines Gottesbewußtseins, wie es sich in Luthers Schrift vom unfreien Willen ausspricht.

Das Gottesbewußtsein ist zu keiner Zeit selbstverständlich. Aber von der Reformationszeit trennt uns die Aufklärung und der Materialismus, und damit ist das Gottesbewußtsein der Reformatoren in weiten Kreisen erschüttert. Da nun das Schuldgefühl im Gottesbewußtsein begründet ist, so ist damit auch das Schuldbewußtsein und das Gewissensurteil unsicher geworden. Die Erlösungsbedürftigkeit

kommt also nicht mehr ohne weiteres als Schuldgefühl zum Bewußtsein, sie kann mithin nicht einfach durch die Predigt von der Vergebung befriedigt werden. Daraus erklärt es sich, daß es weiten Kreisen fraglich geworden ist, ob die Rechtfertigungslehre für die Gegenwart noch dieselbe Bedeutung hat wie für die Reformationszeit. Aber mit dem Gottesbewußtsein hört keineswegs der Druck auf, der durch dasselbe zum Schuldgefühl wird, er bleibt als ein Gefühl des Leidens, und zwar wird er zu einem Leiden von metaphysischer Tiefe. Eben hierin offenbart sich sein jenseitiger Grund. Das Leben selbst ist das Leid. Darum wird die Erlösungsbedürftigkeit zu dem Wunsch einer Erlösung vom Dasein, nicht nur von der Welt; vom Leben, nicht nur vom Tode; vom Ich, nicht nur vom Egoismus. Daraus erklärt sich die Verbreitung eines — allerdings modernisierten — Buddhismus und der zu ihm gehörenden atheistischen Mystik. Mit dem Gottesgedanken erlischt auch die in ihm begründete Hoffnung auf das ewige Leben. Die Erlösung wird also in der Gegenwart gesucht und kann nur in einem mystischen, inneren Erlebnis gefunden werden, wie etwa bei Tolstoi oder bei Schopenhauer. Die gegenwärtigen Erlösungsmethoden sind deswegen zum Teil mystisch, und daraus erklärt sich das Eingehen der Mystik in das Geistesleben der Gegenwart. Es ist der Gesetzlichkeit der Moral gegenüber das durchbrechende religiöse Erlösungsbedürfnis. Da die herrschende Theologie die Mystik ablehnte, so hat die Kirche auf diese Erlösungsmethoden keinen Einfluß gewonnen, und sie haben sich in außerkirchlichen religiösen Bewegungen Geltung verschafft. Auch die Theosophie oder Anthroposophie ist eine Erlösungsmethode, denn sie will ja nichts Geringeres, als die Organe für die Erkenntnis höherer Welten ausbilden, und verspricht

damit, ihre Anhänger über die Welt zu erheben. Allen diesen mystischen Erlösungsmethoden ist ein Grundzug gemeinsam: sie suchen eine Vereinigung mit Gott, aber nicht eine Versöhnung, d. h. sie umgehen das Schuldgefühl und versuchen durch eine Verschmelzung mit Gott das Gewissen zu übertäuben oder zu verdrängen. Aber eben damit sind sie keine Erlösung, denn erst in der bewußten Verurteilung der Sünde liegt die Befreiung von ihr. Auch innerhalb der Kirche haben sich mystische Erlösungsmethoden ausgebildet, immer verbunden mit einer scharfen Kritik der Kirche. Nach Johannes Müller[56]) z. B. besteht die Erlösung in dem Durchbruch eines höheren Ich durch das empirische Ich. Das wird als ein mystisches Erlebnis, als eine bewußte Erfahrung beschrieben, als eine Art höheren Naturgesetzes.[57]) Es ist ein Vorgang, der schließlich nur passiv abgewartet werden kann. Damit ist die Schwierigkeit, die vom passiven Glaubensbegriff ausging, nur noch erhöht.[58])

In dieser christlichen Mystik wird das Gottesbewußtsein immer noch vorausgesetzt. Wenn es wirklich erlischt, so erscheint das Gewissen als ein Überbleibsel, ein Empfindungsnachklang einer vergangenen religiösen Erziehung, deren Reste überwunden werden müssen. Die von Kant stammende Auffassung, daß das Gewissen eine vom Gottesbewußtsein unabhängige selbständige Funktion der Vernunft sei, war schon durch den Positivismus überwunden. Ihre endgültige Beseitigung ist eine der Tendenzen Nietzsches. Damit wird die Erlösung aus einer Befreiung des Gewissens zu einer Erlösung vom Gewissen. Diese Auffassung hat sich bis weit hinein in die Niederungen unserer Kultur verbreitet. „Werft das Bewußtsein von Sünde und Schuldigsein hinter euch! ordnet euer Leben neu und gesund und fürchtet nichts!“ ruft Lindsey[59]) den Opfern

seiner Erziehungsmethode zu. Das Schuldgefühl, das Schamgefühl, alle Hemmungen führen nur zu einer naturwidrigen Unterdrückung gesunder Triebe. Diese brechen dann in krankhaften Störungen aus. Die Erlösung besteht also darin, daß die Hemmungen und die aus ihnen folgenden Verdrängungen abgestoßen werden. Der Druck, der auf der christlich erzogenen Menschheit ruht, ist die widernatürliche Askese. Von ihr befreit zu werden, das ist die Erlösung. Sie wird zu einer Erlösung vom Christentum. Die Befreiung von diesen krankhaften geistigen Störungen ist eine Aufgabe der Psychiatrie. Es ist kein Zufall, daß Freud diese Bekämpfung des Christentums in der Schrift „Die Zukunft einer Illusion“[60]) aufgegriffen hat, das ist nur die folgerichtige Durchführung seiner Grundanschauung.[61])

Diese ganze Methode richtet sich gegen ein Christentum, welches nur Gesetz, Sitte, Überlieferung, Geschichte, Vergangenheit ist. Die herrschende bürgerliche Sitte wird ohne weiteres mit dem Christentum gleichgestellt. Das Christentum ist ein Gesetz, es ruft deswegen mit Notwendigkeit einen Widerstand hervor. Es wirkt als Druck, der einen Gegendruck erzeugt. Diese Stimmung ist begreiflich, sie entspricht dem paulinischen und reformatorischen Urteil von dem Stande unter dem Gesetz. In einer gesetzlichen Religion wirkt das Gottesbewußtsein als ein unerträglicher Druck, und ebenso wirkt das Gesetz in einer atheistischen Weltanschauung. Deswegen ist gerade dem Erlösungsbedürfnis der Gegenwart nur ein Evangelium gewachsen, welches vom Gesetz erlöst. Eine Erlösung vom Gesetz aber gibt es nur durch eine Emanzipation, in der der Mensch auf den Standpunkt der Natur hinabsteigt, oder durch eine Gemeinschaft mit Gott, durch die der Mensch sich über das

Gesetz erhebt. Darum ist gerade das moderne Erlösungsbedürfnis nur zu befriedigen durch eine Erlösung, in der der Mensch mit Gott versöhnt und damit vom Gesetz befreit wird.

Dagegen jeder Versuch, das Schuldgefühl zu entwurzeln, läuft tatsächlich darauf hinaus, es zu verdrängen. Aber von allen Verdrängungen ist die des Schuldgefühls und des bösen Gewissens die gefährlichste. Sie wirkt unter allen Umständen zerrüttend. Es gibt viele geistige Erkrankungen, die sich nicht auf einen verdrängten Naturtrieb, sondern auf ein verdrängtes Schuldgefühl zurückführen. Das Schuldgefühl wird aber nicht dadurch überwunden, daß es verdrängt wird — und jede Verneinung ist eine Verdrängung —, sondern nur dadurch, daß es ausgesprochen, eingestanden und bestätigt wird. Die Aufgabe, welche hiermit gestellt wird, ist nicht eine psychiatrische, sondern eine seelsorgerliche.[62]) Eben in dieser Befreiung vom Schuldgefühl besteht der Wert einer Beichte, der die Vergebung folgt. Die Befreiung vom Schuldgefühl liegt also in seiner Bestätigung und nicht in seiner Bestreitung. — Das aber ist der Grundzug einer Erlösung, die auf Versöhnung und Vergebung beruht.

Wie schwer es ist, sich hierüber zu verständigen, das kann man an dem Urteil eines Psychoanalytikers wie Jung ermessen. Er findet, daß in der Seelsorge der katholische Geistliche vor dem protestantischen einen Vorsprung habe. „Der protestantische Geistliche ... steht oft ratlos gewissen Tatsachen der menschlichen Natur gegenüber, die sich keiner Ermahnung, keiner Einsicht, keinem guten Willen und keiner heroischen Selbstbefreiung fügen wollen. Im Protestantismus stehen sich Gut und Böse schroff und unversöhnlich gegenüber. Es gibt keine sichtbare Vergebung. Der Mensch

bleibt mit seiner Sünde allein. Und Gott vergibt bekanntlich nur Sünden, die man selber überwunden hat." Ein höchst charakteristisches Wort eines Kritikers des Protestantismus, der das Christentum nur als Gesetz kennt und nicht als Evangelium, der von Versöhnung, Gnade, Vergebung, von der Macht des Wortes nichts weiß. Ganz folgerichtig hat deshalb die katholische Kirche den Vorzug, weil sie „über Mittel und Wege verfügt, welche seit alters dazu gedient haben, auch die niederen Triebkräfte der Seele in Symbole zu fassen". Über solche Formen verfügt die protestantische Seelsorge nicht, und das ist für sie „eine bedeutende psychologische Schwierigkeit".

Die Befreiung vom Schuldgefühl liegt in keinem Ritus oder Kultus, sondern in einer Gnade, die Vertrauen erweckt, und zwar gerade das Vertrauen dessen, der seine Sünde nicht überwunden hat. Die Befreiung liegt darin, daß er sein Schuldgefühl ausspricht. Jedes Aussprechen befreit. Das Wort ist ein Akt der Befreiung. Das gilt zunächst ganz allgemein. Es ist das Kristallisationszentrum des Geistes. Erst ein solcher Gedanke, ein solcher Wille, eine solche Empfindung, die sich ins Wort gefaßt hat, die ich zunächst vor mir selber aussprechen kann, ist reif geworden, abgeschlossen. Unser Innenleben sucht mit dem Wort seinen Ausdruck und damit seine Vollendung. Nur der in ein Wort gefaßte Gedanke, die vor mir selbst ausgesprochene Empfindung, der ausgesprochene Wille, der sich sein Motiv und Ziel zum Bewußtsein gebracht hat, ist vollendet. Darum ist das Wort eine Erlösung. Denn jede Vollendung einer geistigen Entwicklung ist eine Befreiung. Indem der Mensch für einen Eindruck einen Ausdruck findet, hat er zugleich ihn sich angeeignet und sich von ihm befreit. Diese befreiende Wirkung des Wortes ist eins der tiefsten Motive der

Dichtkunst. Wer das richtige Wort findet, der befreit sich selbst, und wer es ausspricht, übt einen befreienden Einfluß auch auf andere aus. Die Befreiung ist dann da, wenn der Ausdruck dem Eindruck vollkommen entspricht. Deswegen wird es immer als eine Wohltat, als eine Erlösung empfunden, sich aussprechen zu können. Schon das Aussprechen einer Sorge, eines Angstgefühls kann eine Befreiung sein. Aber auch wenn es rein innerlich bleibt, sucht es doch immer einen andern, an den es sich wendet, und seine Wirkung hängt immer von dem ab, an den es gerichtet ist. Deswegen ist kein an Menschen gerichtetes Wort eine Erlösung im vollen Sinne des Wortes, sondern nur das an Gott gerichtete Wort. Denn das ist der tiefste Sinn des Gebets, daß der Mensch sich Gott gegenüber ausspricht. Indem er dies tut, befreit er sich oder wird er erlöst. Daher ist die mit der christlichen Erlösung gewonnene Befähigung zum Gebet auch die wirkliche Durchführung dieser inneren Befreiung durch das Wort. Jede Aussprache der Not, des Leides, der Sünde, der Schuld, der Sorge, der Angst Gott gegenüber ist an sich selbst eine Befreiung, und darum ist nur die Erweckung des Gebetes eine wirkliche Erlösung. Dies Ziel und kein anderes will die Seelsorge erreichen, und wenn sie es nicht erreicht, ist sie erfolglos geblieben.

Nahe verwandt mit dieser Erlösungsmethode der Aussprache ist die von der Psychoanalyse empfohlene Methode der Sublimierung,[63]) d. h. der Vergeistigung eines Triebes. Wenn er natürlich ist und also durch Unterdrückung oder Verdrängung nicht aufgehoben werden kann, so wird er dadurch veredelt, daß er zum Antrieb einer geistigen Leistung gemacht wird. Diese Methode ist nur eine neue Form einer alten Praxis. Sie ist schon antik. Schon bei Plato ist der Lehrtrieb die Vergeistigung der Knabenliebe — des Eros.

In der Geschichte der Pädagogik kehrt die Neigung zum Erzieher bewußt oder unbewußt als vergeistigter Eros oft wieder, z. B. bei einem Pädagogen wie Herbart.[64]) Aber auch in der Gegenwart wird diese Methode in manchen klassizistischen Kreisen mit Bewußtsein erneuert. Es gibt eine ganze sexuelle Pädagogik, die die sexuellen Empfindungen zunächst auf das gleiche Geschlecht umbiegt, in Freundschaft verwandelt und dadurch zu veredeln versucht, daß man sie zur Triebkraft geistiger Betätigung erhebt. In dieser Auswirkung soll eine Befreiung und Normalisierung des Naturtriebes liegen. Als Erlösungsmethode tritt diese Praxis der Sublimierung gegenwärtig in bewußten Gegensatz zur christlichen Askese und empfiehlt sich als eine solche Befreiung von der Unnatur der christlichen Ethik, die dabei doch nicht in einen rohen Naturalismus führt.

Aber gerade dann, wenn man die Aufgabe, einen natürlichen Trieb zum Motor einer geistigen Leistung zu machen, anerkennt, erhebt sich erst die Frage, wie denn diese Veredelung durchgeführt und gegen Rückschläge gesichert werden kann. Gerade die feine und tiefe Form, die diese Methode des Eros bei Plato hat, zeigt, daß die Rückbildung aus dem geistigen in den natürlichen Trieb eine beständige Gefahr bleibt, weil der Übergang aus der einen in die andere Sphäre ein gleitender ist. Die Erfahrung zeigt immer wieder, daß Rückschläge aus dem geistigen in das physische Gebiet bei der Methode der Sublimierung häufig sind und unberechenbar eintreten. Eine wirkliche Verwandlung ist nur dann möglich, wenn der natürliche Trieb zunächst völlig überwunden, „getötet“, d. h. wenn er nicht als berechtigt anerkannt, sondern verurteilt wird. Aus der Natur in den Geist führt keine einfache Steigerung, sondern eine Umkehr, ein „Stirb und Werde“, eine Um-

schmelzung, eine völlige Auflösung des Naturtriebes. Erst dann kehrt er gereinigt wieder. Eben dies aber ist der Grundzug, den die christliche Erlösung durch das Kreuz Christi bekommt, daß die Heiligung der Natur durch den Tod und die Auferstehung, durch eine Wiedergeburt hindurchgeht. Ein latenter Trieb kann, wie die Erfahrung zeigt, jeden Augenblick wieder herantreten, ein wirklich überwundener Trieb wird auch beherrscht. Aber allerdings wird durch diese Erkenntnis bestätigt, daß eine wirkliche Erlösung nur in der Erweckung der Aktivität bestehen kann. Insofern wird diese Erlösungsmethode in die christliche Erlösung aufgenommen und durch sie zum Ziele gebracht.

Jede neue Zeit stellt neue Aufgaben und legt uns die Pflicht auf, den christlichen Erlösungsgedanken neu zu durchdenken und in seiner Tiefe zu erfassen. Wird der Erlösungsgedanke wirklich als Evangelium verstanden und nicht als Gesetz verkündigt, so ist er allen Bedürfnissen gewachsen und allen Methoden überlegen. Ihn der Christenheit für jede Zeit neu und vertieft zum Verständnis zu bringen, das ist die Aufgabe, die die Theologie der Kirche zu leisten hat.

Anmerkungen.

Im Folgenden ist im Wesentlichen nur die monographische Literatur zitiert. Man wird aber die stillschweigende Diskussion mit den zusammenfassenden dogmatischen Lehrbüchern bemerken. Am eingehendsten ist das Erlösungsproblem und zwar in Auseinandersetzung mit der Religionsgeschichte behandelt in der Dogmatik von Reinhold Seeberg, bes. I, 60 ff., II, 229 ff. u. a.

Für die Linie von Schleiermacher zu Ritschl, also für die erkenntnistheoretisch begründete psychologische und historische Methode, ist gegenwärtig besonders charakteristisch die Systematische Theologie von Wobbermin.

Meine eigenen Arbeiten habe ich zitiert, um mir Wiederholungen zu sparen.

1) Zeitschrift für Theologie und Kirche, 18. Jahrg. 1908, S. 237.

2) Stephan, Glaubenslehre, 1928², S. 134, Anmerkung 1.

3) Kaftan, a. a. O. S. 238.

4) Der christliche Glaube, 2. Auflage, § 101, 1.

5) Haering, Der christliche Glaube, 1912², S. 68.

6) Brunner, Der Mittler, 1927, S. 466 f. In noch schärferer Form „Die Mystik und das Wort", 1928², S. 235: „Religion und Erlösungsreligion ist eins und dasselbe. Es gibt keine Religion, die nicht Erlösungsreligion ist. Denn in jeder Religion sucht der Mensch Gott um einer Hilfe willen, die er sonst nirgends findet. Es ist der Druck der Not, der die Seele des Menschen in diese Höhen hinaufzieht. Es hat also keinen Sinn, einige Religionen als Erlösungsreligionen von anderen zu unterscheiden. Religion ist in jedem Falle Suchen nach Erlösung. . . . Das Bewußtsein der Lebensnot ist der Antrieb zu jeder religiösen Bewegung. Die Frage ist nur die, was als tiefste Not empfunden und dementsprechend: was für Erlösung begehrt wird." Hiernach soll nur die Not, und zwar, wie bei Heim, die tiefste Not als religiöses Motiv gelten. Allein die Anlage zur Religion gehört schöpfungsmäßig zum Wesen des Menschen. Die Religion hat also auch, und zwar zuerst, ein positives Motiv.

7) Zur Beantwortung eines Einwurfes von D. Erich Förster in der Debatte, daß die Auseinandersetzung mit den modernen Erlösungsmethoden fehle.

8) a. a. O. S. 240.

9) a. a. O. S. 242 f.

[10]) Vgl. Cremer-Kögel 1923[11] und Preuschen-Bauer 1928[2], s. v. *κόσμος*, und unter den neutestamentlichen Theologien besonders Schlatter II 1922[2], S. 167—173.

[11]) Über Entwicklung und Ziel des Erlösungsglaubens und der Erlösungssehnsucht, wie sie innerhalb der Grenzen des römischen Imperiums die vorchristliche Religionsgeschichte zeigt, orientieren am besten: Friedländer, Sittengeschichte Roms, besonders das Kapitel über den antiken Unsterblichkeitsglauben, und Rohde, Psyche 1925[10].

[12]) Der Mittler, S. 467 u. 475.

[13]) a. a. O. S. 467.

[14]) Christliche Glaubenslehre 1902.

[15]) So von Soden in Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., s. v. Erlösung IV, Band II, Sp. 275/6.

[16]) Meine Auffassung habe ich zu beweisen versucht in den Abhandlungen über „Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth" (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XII, 3, 1908); „Der Römerbrief als historisches Problem" (Ebenda XVII, 2, 1913); „Gesetz und Geist, eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefs" (Ebenda XXII, 6, 1919). Hier findet sich die exegetische Begründung der im Texte folgenden Sätze. Vgl. Brunner, Die Mystik und das Wort, 1928[2], S. 238: „Aber freilich, weil es sein Wille war, der im Gesetz spricht, ist und bleibt es sein Wille, denn es ist ewige Wahrheit. .... Vergebung .. ist die Herrentat des freien Gottes, der doch durch seine Freiheit nicht die Ewigkeit seines Gesetzes, seine Wahrheit aufhebt."

[17]) In der 2. Auflage von 1919 ist Lietzmann in seiner Auffassung unsicher geworden. Er bemerkt zu der Stelle: „Nun ist doch aber gerade der Inhalt des paulinischen Evangeliums, daß Gott nicht die Taten, die *ἔργα* ansehen, sondern den Glauben als rechtfertigend annehmen wird." L. bleibt dabei, daß dies ein Widerspruch sei, und schließt: „Mir scheint, — bessere Einsicht vorbehalten —, daß Paulus hier unter *εὐαγγέλιόν μου* nicht speziell die Heilslehre vom Glauben verstanden wissen will ....., sondern seine Gesamtverkündigung meint." Vielleicht verhelfen doch die Lutherzitate zu der besseren Einsicht.

[18]) Per iustificationem fient sive creabuntur, ut sint factores, quales ante iustificationem non fuerunt ... et satis patet ex precedente. ‚Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum,' ut si quereres: qui ergo alii sunt apud Deum si non auditores? respondeatur: factores ipsi iusti erunt i. e. iustificabuntur, i. e. iusti reputabuntur, II, 41. Dazu in der Glosse: idem enim est ‚iustum esse apud Deum' et ‚iustificari apud Deum.' Non enim, quia iustus est, ideo reputatur a Deo, sed quia reputatur a Deo, ideo iustus est, ut infra c. 4. Nullus autem reputatur iustus, nisi qui legem opere implet. Nullus autem implet, nisi qui in Christum credit. Glosse ed. Ficker I, 20, Anm. 1. Patet ... ex isto textu (3, 26) ut Deus iustus dicitur apud Apostolum a iustificando seu iustos

faciendo, II, 98. Nach Augustin: lex ergo data est, ut gratia quereretur. Gratia data est, ut lex impleretur, II, 93 Ficker.

[19]) legem statuimus i. e. per fidem impleri et confirmari dicimus II, 99 Ficker.

[20]) Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I; Luther 1923 [2] u. [3], S. 111.

[21]) Vgl. meine Abhandlung „Die Furcht Gottes" in der Vortragssammlung Natur und Geist Gottes, 1910, S. 70 ff., bes. S. 76 ff.

[22]) Vgl. meinen Vortrag „Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben" in der Vortragssammlung Gottes Sohn und Gottes Geist, 1905, S. 50 ff.

[23]) Völkerpsychologie, IV. Band: Mythus und Religion, I. Teil, 2. Auflage, S. 422 f.

[24]) Herrmann, Der Verkehr des Menschen mit Gott, 1896 [3], S. 113.

[25]) a. Anm. 1 a. O., S. 285 ff.

[26]) Schaeder, Der Weg zu Gott, Zeit- und Streitfragen, XII. Reihe, 9. u. 10. Heft, S. 11 f.

[27]) Theozentrische Theologie, II. Band, 1928 [2], S. 78 u. 86.

[28]) Besonders Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 1923 [2] u. [3].

[29]) Der Mittler, S. 479.

[30]) Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und des reformierten Lehrbegriffes, II, 1855, S. 51 f.

[31]) Der Glaube im Neuen Testament, 1904 [3], S. 360, Anm. 1.

[32]) Der Mittler, S. 474/5.

[33]) Vgl. Brunner, Die Mystik und das Wort, 1928 [2], S. 252, sehr richtig: „Je mehr Gottesbewußtsein, desto mehr Sündbewußtsein." Für die Mission hat die Notwendigkeit dieser Methode nachgewiesen Johannes Warneck, Die Lebenskräfte des Evangeliums, 1908.

[34]) Vgl. Herrmann s. v. RE. [3] I, S. 497 ff. Natürlich ist die Auffassung der Andacht bei Herrmann von seiner eigentümlichen Auffassung der Mystik abhängig.

[35]) Vgl. meinen Vortrag a. Anm. 22 a. O. S. 59 ff., und besonders Schneckenburger, a. a. O. S. 265 ff.

[36]) Corollarium zu Röm. 3, 22 numquam scire possumus, an iustificati simus an credamus, II, 89; zu Röm. 3, 21 Ideo nullus Sanctorum se justum putat aut confitetur, sed justificari semper se petit et expectat, II, 95 Ficker.

[37]) Ich berufe mich auf mein Buch „Die Liebe im Neuen Testament", 1905.

[38]) Vgl. die letzten Vorträge von Troeltsch „Der Historismus und seine Probleme", 1924.

[39]) An diesem Grundgedanken meines Vortrags über „Sündlosigkeit und Vollkommenheit", 1897, halte ich fest. Weitaus das Reifste, was über die Lehre von der Heiligung in letzter Zeit geschrieben wurde, ist die Schrift

von Ernst Cremer „Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo", eine Untersuchung zum Dogma der Gemeinschaftsbewegung. Beiträge XX, 4 u. 5, 1915.

[40]) Dies hat besonders Schlatter hervorgehoben in der Schrift „Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik", Beiträge I, 1, 1897.

[41]) Ein erfreulicher Fortschritt ist das Buch von Titius „Natur und Gott" 1926, um so bedeutsamer, als es aus der Schule Ritschls hervorgegangen ist. Aber auch die Arbeit von Heim verfolgt dieses Interesse.

[42]) Vgl. Dilthey, Gesammelte Schriften, II. Band 1914.

[43]) Corollarium zu 8, 27: Ideo licet ante gratiam nos oremus et petamus, tamen quando gratia venit et anima impregnanda est spiritu, oportet, quod neque oret neque operetur, sed solum patiatur (Sperrung von mir) II, 206 Ficker.

[44]) Nach einer mündlichen Mitteilung von Otto Ritschl hat Herrmann diese Auffassung des Glaubens von Tholuck übernommen. Das mag richtig sein, aber er hat sie doch mit den Grundgedanken der Theologie Ritschls verbunden.

[45]) Theozentrische Theologie II, 1928², S. 79—83.

[46]) Rechtfertigung und Versöhnung I, 1889³, S. 221: „Die Schrift Luthers de servo arbitrio ist und bleibt ein unglückliches Machwerk."

[47]) Vgl. Scholien zu Röm. 10, 10 II, 244 f. Ficker oder zu 3, 7: Ideo satur veritate et sapientia sua non est capax veritatis et sapientie Dei, que non nisi in vacuum et inane recipi potest. Ergo dicamus Deo: O quam libenter sumus vacui, ut tu plenus sis in nobis! II, 59 Ficker, Daß Luther Gottes Geist, eben weil er im Glauben ergriffen wird, im Innern des Menschen gesehen und nicht verjenseitigt hat, beweisen die Worte: intra nos autem omne, quod fide tantum credirur. II, 220, 10 zu 9, 6. Diese Verjenseitigung Gottes hat nur erkenntnistheoretische Motive. Im übrigen hat aber Luther von Anfang an betont, daß der Besitz der Gnade Befreiung des Willens ist: zu 9, 28: Habita autem gratia proprie factum est liberum (arbitrium), II, 212, 20.

[48]) Vgl. von Soden s. v. Erlösung in RGG. II², Sp. 279.

[49]) Brunner, Der Mittler, S. 466.

[50]) Vgl. zur Nieden, Der Missionsgedanke in der systematischen Theologie seit Schleiermacher. Beiträge XXXI, 3, 1927,

[51]) Vgl. Religion des deutschen Idealismus, III, 1925, S. 296.

[52]) Zahn zu Matth. 6, 13 im Kommentar, 1922⁴, S. 285, Anm. 90.

[53]) Vgl. hierüber in der „Ethik", 5. Jahrgang 1928, 1. Heft.

[54]) Vgl. Ernst Rolffs, Vom Entwicklungs- zum Erlösungsgedanken, in der Zeitschrift für Theologie und Kirche, Neue Folge IX, Jahrgang 1928, 3. u. 4. Heft. Zu der Auffassung der Erlösung als Vollendung der Schöpfung bemerkt Brunner, Die Mystik und das Wort, S. 242²: „Die Erlösung wird als einfache Fortsetzung des Schöpfungswerkes aufgefaßt. . . . Der monistische Evolutionismus, der keinen Lauf kennt, son-

dern nur eine gradlinig fortschreitende Entwicklung, die als fortlaufende Schöpfung aufgefaßt wird, beseitigt ebenso vollkommen jenen Dualismus, dem die ernstzunehmende Erlösungshoffnung, die Hoffnung bezw. der Glaube an eine Wiederherstellung, eine Wiederzusammenfügung des Getrennten, auf eine Gutmachung des Verderbten entspricht." Diese Kritik geht von der Voraussetzung aus, daß Geschichte und Entwicklung identisch seien. Unter dieser Voraussetzung wäre sie gültig. Diese Voraussetzung soll durch die Ausführung im Text untersucht werden.

55) Vgl. meinen Vortrag „Christi Kreuz und Christi Geist" in der Vortragssammlung Natur und Geist Gottes, 1910, S. 51 ff.

56) Joh. Müller, Von Weihnachten bis Pfingsten. Reden auf Schloß Mainberg 1919. S. 1 ff., bes. S. 181 ff.

57) „Wenn irgendwo, heißt hier lehren erleben lassen" (S. 185); „daß es sich hier um ein allgemeines Naturgesetz des geistigen Lebens handelt" (S. 186); „Dazu muß erst unser eigentliches Wesen in uns entbunden werden", „unser Genius aus seinem Bann erlöst" (S. 187); „Unser ursprüngliches Wesen beginnt sich zu entfalten. Das ist die zweite Geburt, die aus dem Lebewesen einen Menschen macht" (S. 192).

58) Vgl. die höchst charakteristische Beschreibung S. 193 ff.

59) Die Revolution der modernen Jugend, S. 258.

60) Vgl. Abderhalden, Sigmund Freuds Einstellung zur Religion. Ethik V, 2, 1928, S. 91 ff.

61) Ethik V, 1, S. 10.

62) Vgl. über diese Frage: Abderhalden, Psychoanalyse und Seelsorge, und dort die Vota verschiedener Fachmänner. Ethik IV. 1927. Nr. 3/4, ferner Nr. 6/7; C. H. Jung, Psychoanalyse und Seelsorge, a. a. O. V, 1; O. Pfister, Psychoanalyse und Seelsorge, a. a. O. V, 2.

63) Über Sublimierung vgl. Pfister, a. a. O. V, 2, S. 82; Jung, a. a. O. V, 1, S. 8.

64) Vgl. darüber H. Walther, Herbarts Charakter und Pädagogik, Stuttgart 1912, S. 143. 202.

Namenregister.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

26. Band (1921):

Heft 1. **Die sogenannte Volksreligion Israels,** eine fragwürdigste Größe der alttestamentlichen Theologie, beleuchtet von Professor D.Dr. Eduard König. 1921. 2 M.

„ 2. **Siebenhundert Jahre baltischer Kirchengeschichte.** Von D. Fr. Wiegand. 1921. 2 M.

„ 3. **Die Gebeine der Toten.** Ein Beitrag zum Verständnis der Anschauungen von der Totenauferstehung zur Zeit des Neuen Testamentes. Von Prof. D. Karl Bornhäuser. 1921. 2,40 M.

„ 4. **Zeiten u. Stunden in der Leidens- u. Auferstehungsgeschichte. — Zum Petrusbekenntnis und zur Hohenpriesterfrage.** Von Prof. D. Karl Bornhäuser. 1921. 3 M.

„ 5. **Zur Frage des religionspsychologischen Experiments.** Erörtert aus Anlaß der Religionspsychologie Girgensohns von Lic. Rudolf Hermann. 1921. 2 M.

25. Band (1920):

Heft 1. **Die Entstehung der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie“** und ihr Zusammenhang mit meiner theologischen Arbeit zum Beginn ihres fünfundzwanzigsten Bandes dargestellt. Von Prof. D. A. Schlatter. 1920. 2 M.

„ 2. **Die Stellung der Religion im Geistesleben.** Skizze einer Religionsphilosophie. Von Prof. D. Johs. Wendland. 1920. 1,50 M.

„ 3. **Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel.** Von Privatdozent Lic. Walter Eichrodt. 1920. 5 M.

„ 4. **Trinitarischer Glaube u. Christusbekenntnis in der alten Kirche.** Neue Untersuchungen zur Geschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Von Prof. D.Dr. Johs. Haußleiter. 1920. 4 M.

24. Band (1919):

Heft 1/2. **Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte.** Briefe an E. W Hengstenberg. Herausgegeben von Prof. D. G. Nath. Bonwetsch 2. (Schluß-)Folge. 1919. 3 M.

„ 3/4. **Die Abfassung der Thessalonicherbriefe** in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus. Von Professor D. W. Hadorn. 1919. 2,50 M.

„ 5/6. **Der Schriftbegriff Jesu.** Studie zur Kanongeschichte und religiösen Beurteilung des Alten Testaments. Von Privatdozent Lic. J. Hänel. 1919. 5,50 M.

23. Band (1919):

Heft 1/2. **Orte und Wege Jesu.** Von Prof. D. G. Dalman. 1919 (Vergr.) 3. Aufl. in der Samml. wissenschaftl. Monogr. erschienen

„ 3/4. **Sam. Ernst Tim. Stubenrauch** und sein Neffe Friedrich Schleiermacher. Von Prof. D. Herm. Hering. 1919. 2,50 M.

„ 5. **Schleiermacher.** Rede zur Feier seines 150. Geburtstages. Von Prof. D. Erich Schaeder. 1919. 0,80 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

22. Band (1918):

Heft 1. **Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte.** Briefe an E. W. Hengstenberg. 1. Folge. Herausgeg. von Prof. D. G. Nath. Bonwetsch. 1918. 3 M. — 2. (Schluß-)Folge siehe 24. Band, Heft 1/2.
„ 2. **Der Gott des Christentums und der Staat.** Rede zur Kaisergeburtstagsfeier 1918 in der Aula der Universität Kiel gehalten von Prof. D. Erich Schaeder. 1918. 0,60 M.
„ 3. **Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels.** Von Privatdozent Lic. Dr. Ant. Jirku. 1918. 2 M.
„ 4. **Luther, die Kirche, und wir.** Von Prof. D. J. Steinbeck. 1918. 2 M.
„ 5. **Paulinische Reisepläne.** Von Lic. Erich Stange. 1918. 1,80 M.
„ 6. **Gesetz und Geist.** Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefs. Von Prof. D. W. Lütgert. 1919. 2,40 M.

21. Band (1917):

Heft 1. **Religion und Vernunft.** Die religions-philosophische Hauptfrage der Gegenwart. Von Prof. D. Erich Schaeder. 1,50 M.
„ 2. **Paulus und Seneca.** Von Lic. Kurt Deißner. 1 M.
„ 3. **Der Krieg im Lichte der idealistischen Philosophie vor hundert Jahren** und ihrer Wirkung auf die Gegenwart. Von Lic. Wilh. Braun. 3 M.
„ 4. **Der Begriff der religiös-sittlichen Anlage in der Apologetik Kählers.** Von Lic. Rud. Hermann. 0,60 M.
„ 5. **Bekenntnis und Katechismus** in der englischen Kirche unter Heinrich VIII. Von Prof. D. Aug. Lang. 2,40 M.
„ 6. **Kanon und Apokryphen.** Eine geschichtliche Darstellung. Von Prof. D. Ed. König. 1,40 M.
„ 7. **Luthers Deutung des Römerbriefs.** Ein Beitrag zur vierten Säkularfeier der Reformation. Von Prof. D. A. Schlatter. 2 M.
„ 8. **Schriftgedanken.** Aphorismen und Skizzen von Prof. D. Herm Cremer. Herausg. von D. Ernst Cremer. 1,60 M.

Bei Bezug der sämtlichen Hefte eines Bandes ermäßigt sich der Preis auf 10 M.

Der Inhalt der Bände 1—26 findet sich in einem besonderen Verzeichnis der sämtlichen Arbeiten der „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie“. Es enthält: I. Hauptregister (chronologisch). II. Verfasserregister. III. Schlagwortregister.

Das Verzeichnis wird auf Wunsch kostenlos geliefert.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

BT 861602
775 Lütgert
.L9 Erlösungsgedanke in der neueren theologie

NOV 7 '93 HE Campbell DEC 30 '98

DEC 30 '98

BT Lütgert
775 Erlösungsgedanke
.L9 in der neueren theologie
861602

NOV 7 '93 HE Campbell
C.T.S. #316

DEC 30 '98
DEC 30 '98
FEB 2 '99 5727

.L9



